AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO



Vol. X

Núm. 4

OCTUBRE, 1950

MEXICO, D. F.

EL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO, establecido por el Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940), tiene su base legal en una Convención y está financiado mediante cuotas de los Gobiernos ratificantes. El **Instituto** intercambia informes sobre la vida indígena y métodos para mejorar sus condiciones sociales y económicas; inicia, dirige y coordina estudios relacionados con la solución de problemas indígenas y que contribuyan a un mejor conocimiento de la vida de éstos.

THE INTER-AMERICAN INDIAN INSTITUTE, established by the First Inter-American Conference on Indian Life (1940), has its legal basis in a Convention and is supported by quotas from ratifying governments. It serves as a clearing house for information on Indians and on methods of improving their social and economic conditions, and initiates, directs and coordinates studies applicable to the solution of Indian problems or contributing to better knowledge of Indian life.

AMERICA INDIGENA

Colaborador Técnico:
Lauro J. Zavala

Se publica en Enero, Abril, Julio y Octubre, para fomentar el intercambio de informaciones acerca de la vida indígena actual y de la política y programas que se están desarrollando en su favor. El BOLETIN INDIGENISTA, suplemento de la Revista, en el cual se publican noticias sobre asuntos indígenas de toda la América, va incluído en la suscripción anual con un costo de:

	México
Regular	$ 16.00
Contribuyente	$ 40.00
Patrocinador	$ 80.00

Published in January, April, July and October, to foster the interchange of information on the life of Indians today and the policies and programs being developed on their behalf. Its supplement the BOLETIN INDIGENISTA, which reports current news of Indian affairs throughout the Americas is included in the annual subscription costs listed below:

	Otros países
Regular	2.00 Dols
Contributing	5.00 Dols
Sponsoring	10.00 Dols

El **Instituto** desea el canje de publicaciones relacionadas con la materia, e invita a los autores y editores a enviar copias de publicaciones a las oficinas del **Instituto** para compendiarlas en la Revista.

The **Institute** welcomes an exchange of periodical publications on related subject matter, and invites authors and publishers to send review copies of their publications to the **Institute** office.

AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Director: MANUEL GAMIO

Secretario: JUAN COMAS

Vol. X	MEXICO, D. F., OCTUBRE, 1950	NUM. 4

SUMARIO

EDITORIAL:

ARTICULOS:

Colaborador Técnico: Lauro J. Zavala.

Maderas de Alberto Beltrán.

COLABORADORES

MARIO A. PUGA I., peruano. Abogado de la Universidad Mayor de San Marcos (Lima). Autor de numerosos artículos sobre Legislación del Trabajo y, entre otras, de las siguientes obras: *La condición del trabajo en el Perú prehispánico; Legislación municipal* y *El derecho económico.*

E. M. IZQUIERDO, norteamericano. Ha hecho sus estudios en la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras y en la Escuela de Graduados del Departamento Federal de Agricultura en Washington. Actualmente es el Secretario Ejecutivo del Instituto Indigenista Nacional de los Estados Unidos.

EURICO FERNANDES, brasileño. Indigenista y escritor. Se inició en la Antropología con Curt Nimuendajú y Carlos Estevão de Oliveira. Vivió 18 años entre varias tribus para estudiarlas, especialmente de los grupos Aruak, Caribe y Tupí. Miembro de varias instituciones científicas; ha publicado entre otras obras: *A festa do ture' dos Índios Amerenhon; Pariukur-lenê* y *Contribuição do Índio a economia da Amazonia.*

VÍCTOR GABRIEL GARCÉS, ecuatoriano. Doctor en Ciencias Sociales y destacado Indigenista de su país. Delegado de la O. I. T. en Ecuador. Son numerosos los trabajos socio-económicos e indigenistas de los cuales es autor.

LEÓN CADOGAN, paraguayo. Representante del Patronato Nacional de los Indígenas en Villarica (Paraguay). Autor de: *Las tradiciones religiosas de los Indios Jeguaká Tenondé Pora-güé del Guayrá; La religión guaraní de acuerdo a las tradiciones conservadas por los Mbyá-apyteré del Guayrá; Mbopi Guasú y otras leyendas,* etc.

LAURA THOMPSON, norteamericana. (Véase *América Indígena,* Vol. X, Nº 1, p. 2).

EDITORIAL

INVESTIGACION Y ENTRENAMIENTO EN EL VALLE DEL MEZQUITAL

Hay grupos autóctonos, como son algunos Otomíes del Valle del Mezquital, México, en los que el desarrollo biológico del promedio de individuos que los integran, parece ser satisfactorio a pesar de que su situación económico-cultural corresponde a muy bajos niveles, y no sólo esto, sino que en ocasiones efectivamente la investigación científica demuestra que sus características somáticas y fisiológicas son normales, lo cual generalmente se atribuye a que su alimentación es en cierto modo completa, aunque escasa y poco variada; por otra parte, se observa que las cifras de natalidad, mortalidad y morbilidad que les corresponden son muy elevadas. Estas condiciones aparentemente contradictorias se deben quizá a que el largo proceso de siglos de selección y de adaptación en que han vivido esos individuos les ha dotado de poderosas resistencias orgánicas y los han acondicionado para que puedan aprovechar hasta el maximum los pocos elementos nutritivos que les brinda el miserable medio en que se desarrollan; respecto a la mortalidad, que augura la próxima extinción de otros grupos como es el caso de Lacandones y Seris de México, es contrarrestada en los Otomíes por la natalidad, cuyas cifras son superiores a las de aquélla, contribuyendo así a su supervivencia.

Sólo tales hipótesis, sujetas a justificadas y probables rectificaciones, pueden aventurarse respecto a estos fenómenos sociales, porque no existe un conocimiento correcto de todos los factores que moldean y determinan la existencia material e intelectual de esos Indígenas, sino nada más de algunos de ellos.

No sabemos, por ejemplo, que se haya llevado a cabo un estudio ecológico amplio y sistemático de la región y de sus habitantes; por lo tanto no conocemos las influencias tanto favorables como desfavorables, que en éstos han ejercido y ejercen la altitud, la topografía, el clima, la flora, la fauna, los minerales, etc. Tampoco conocemos investigación alguna que haya dado a conocer los diversos aspectos culturales de ese grupo autóctono en sí mismos y en función con las citadas condiciones ecológicas, su desarrollo biológico, sus antecedentes históricos, etc. Se ignora asimismo cuáles son y cómo son los verdaderos conceptos e ideas que rigen su vida; y no se han identificado e interpretado los contactos entre aquellos que son supervivencias precolombinas y los de origen occidental. En resumen, no poseemos todavía un conocimiento científico, integral y armónico, de esos Indígenas y, en consecuencia, es imposible aplicarlo, es decir, formular e

EDITORIAL

RESEARCH AND TRAINING IN THE MEZQUITAL VALLEY

There are some authochtonous groups, such as some Otomis of the Mezquital Valley, México, in which the biological development of the average individual seems satisfactory, in spite of the fact that his economical and cultural situation corresponds to very low levels, and not only that, but in some occasions, scientific research actually proves that their somatic and physiological characteristics are normal, which is generally credited to their diet which is, in a certain way, complete, though scarce and not varied; on the other hand, it is observed that their corresponding birth, mortality and morbility rates are very high. These apparently contradictory conditions are probably due to the century long process of selection and adaptation which these individuals have lived, which has endowed them with great organic resistance and has enabled them to take the greatest advantage of the scarce nutritive elements to be found in their miserable environment; regarding mortality, which forebodes the extintion in the near future of other groups, such as the Lacandons and the Seris of México, it is counterbalanced among the Otomis by their high birth rate, which is higher than the former thus asuring their survival.

These are the only hypotheses, subject to justified and probable corrections, which may be ventured regarding these social phenomena, because we have not a correct knowledge of all the factors which mold and determine the material and intelectual existence of these Indians, but only of some of them.

We do not know, for instance, if an ample and systematic ecological study of the region and its inhabitants has ever been made; accordingly, we do not know what influence, either favorable or unf vorable, the altitude, topography, climate, flora, fauna, and minerals have exerted on them. Neither do we know of any research which may have revealed the diverse cultural aspects of this authochtonous group in itself and in relation to the aforementioned ecological conditions, its biological developement, its historical antecedents, etc. We are also ignorant of the real concepts and ideas governing their lives, and the contact between those that are precolumbian remainders and those of western origin, has not been identified or interpreted. In short, we do not yet have a harmonious and complete scientific knowledge of those Indians, and consequently, we are unable to apply it, that is, to correctly plan and establish concrete measures to promote their evolution.

implantar con conocimiento de causa, medios concretos para lograr que su evolución, lenta y deficiente en la actualidad, active el paso y sea más fructífera.

Esas consideraciones movieron al *Instituto Indigenista Interamericano* a desarrollar, en colaboración con la UNESCO, un proyecto específico encaminado a conocer las ideas y conceptos de los Indios Otomíes del Valle del Mezquital, a fin de transformar o substituir los que obstaculizan la introducción de nuevos medios de cultura y progreso y estimular aquellos cuyas expresiones son benéficas; todo ello sin lesionar innecesariamente la tradición y la personalidad de los habitantes.

Posteriormente y con el objeto de aportar el aludido conocimiento integral, el Instituto, por conducto de la Unión Panamericana, ha expuesto y solicitado ayuda económica ante el Consejo Económico y Social de la Organización de los Estados Americanos, para un proyecto que tiene dos objetos: uno es el de efectuar en dicho Valle las diversas investigaciones arriba mencionadas, con la colaboración de competentes científicos y de técnicos, quienes acompañarán sus informes con sugestiones relativas a los medios prácticos y adecuados que los gobiernos americanos o entidades particulares podrían aplicar para mejorar y elevar las inferiores condiciones de vida de sus poblaciones aborígenes. El otro, consiste en el entrenamiento que aquellos científicos y técnicos suministren a veinte becados al mismo tiempo que investiguen, correspondiendo por lo pronto cuatro de ellos a cada uno de los países que cuentan con alta proporción de habitantes indo-mestizos: Bolivia, Ecuador, Guatemala, México y Perú. Esos becados aplicarán las experiencias adquiridas en grupos indígenas de esas naciones y a su vez entrenarán a otras personas.

Hay probabilidades de que ese proyecto se realice, pero todavía no es posible asegurarlo en vista de las dificultades económicas y de otro género que puedan surgir con motivo de la difícil situación internacional que priva en estos tiempos.

ROGAMOS A NUESTROS LECTORES

Subsanar en el número de Abril (Vol. X, Nº 2) la siguiente falta:

En la página 103, línea 19

Dice:	Debe decir:
Las prácticas demográficas...	Las prácticas democráticas...

which is now slow and deficient, and to make it faster and more fruitful.

These considerations moved the *Inter-American Indian Institute* to develop, with the collaboration of the UNESCO, a specific project to investigate the ideas and concepts of the Otomi Indians of the Mezquital Valley, in order to transform or substitute those that hinder the introduction of new means of culture and progress, and to stimulate those that may be beneficial; all of which is to be done without unnecessarily hurting either the tradition or the personality of the inhabitants.

Later on, and with the purpose of divulging said complete knowledge, the Institute, through the Pan-American Union, has applied for economical aid from the Economical and Social Council of the Organization of American States, for a project which has two purposes: the first is to carry out in the aforementioned valley the various investigations we have spoken about, with the collaboration of competent scholars and technicians, who will add to their reports, suggestions regarding the proper and practical measures that the American governments or private institutions could take in order to improve and raise the inferior living conditions of their aboriginal population. The second consists of the training that these scholars and technicians may give to twenty scholarship winners, while carrying on their research; for the time being there will be four from each of the countries having a hingh indo-mestizo population: Bolivia, Ecuador, Guatemala, México and Perú. These scholarship winners will apply their experiences among Indian groups in those nations, and in turn, will train others.

There are probabilities of this project's being carried out, but it is not yet possible to assure so, in view of the difficulties both economical and of other kinds, that may come up as a consequence of the serious present international situation.

WE KINDLY ASK OUR READERS:

To correct in the April number (Vol. X, N° 2) the following error:

On page 104, line 19

It says:	It should say:
The racial practices...	The democractic practices...

EL AYLLU: SU NATURALEZA Y RÉGIMEN ECONÓMICO-SOCIAL

Por Mario A. Puga I.
(Perú)

Summary

A sane indigenist policy must consider the knowledge of the various systems of the natives' traditional organization. In the Peruvian case, a complete study of the "Ayllu" the great Indian family which has been, and is even today, the cornerstone in the life of the prehispanic peoples of Perú, is of fundamental importance. Scholars have generally given one sided points of view regarding the nature of this "small great colossus" upon the structure of which the Aymaras, Mochicas, Chinchas, Quechuas created their cultures and erected States whose culmination in the Tawantisuyo is still a source of admiration for sociologists and historians. With the purpose of going further than the one sided point of view, the author presents in a systematic form, all the forms of organization of the Ayllu, presenting its particular regimen, examining the opinions of foremost scholars regarding this important and suggestive American institution. He emphasizes the coexistence of Ayllus of different regimens and of various degrees of development, which were mixed and superposed one over the other, thus determining the apparition of derivate or secondary systems (primitive matriarchal Ayllu, transition Ayllu, primary patriarchal Ayllu, totem patriarchal, magic matriarchal). He then studies the filiation and successory systems, and culminates his work presenting the ownership system and the system of communal profiting by the properties. He analyses the territorial property of the marca, formed by the Llactapacha and the Marcapacha, and which constitutes the economical circle of the Ayllu. He maintains that both in the noble Quechua Ayllus and in the common Ayllus of the Pacific coast lands of Perú, there existed before the Spanish Conquest, a system of familiar private property of certain lots of land; and he also studies the private property of dwellings: Huasicuna or Churi. He finally relates the transformation of the Ayllu, from rural (agrarian or sheepherding) into urban, forming an artisans' class which originally inhabited precolumbian cities, in which it is divided into groups, living in enormous communal dwellings, separated at first by wooden fences, and later by stone walls in the highlands (Huancayo) and by adobe walls in the coast (Chanchán, Moche, etc.).

Pocas instituciones, en los estudios de la Etnología Americana, han merecido tan abundante bibliografía que demuestre la atención de los historiadores y sociólogos y aún de los novelistas[1] como el

[1] Ciro Alegría, por ejemplo, en su novela *El mundo es ancho y ajeno;* el más reciente y conocido de la literatura que se alimenta en las fuentes indígenas peruanas. La acción se desarrolla en la comunidad de Rumi y exalta las figuras centrales de un señero régimen patriarcal comunitario.

Ayllu. Mas pareciera que la frondosidad, como frecuentemente ocurre, ha hecho confusos los contornos en vez de definirlos. Aunque todos coinciden en considerarlo como la célula social por excelencia y piedra angular de la reincorporación del Indígena a la nacionalidad, rehabilitando su substratum económico-social en estrecha unión con la tierra, la naturaleza de esta célula no ha sido definitivamente esclarecida, en especial si se consideran las posiciones irreductibles de los tratadistas de uno u otro de los sistemas que con exclusivismo le atribuyen.

Creemos que, en gran medida, el antagonismo y las discrepancias de los estudiosos se originan en que unos y otros se apoyan con preferencia en determinados testimonios de cronistas que tomaron como modelo de información y fuente principal de sus valoraciones, con carácter de universalidad, cuando dichas fuentes se han limitado, en cada caso, a la exposición o relación de tipos concretos o de particulares etapas de su complejo proceso histórico. De ahí que unos prefieren la fisonomía del ayllu muy evolucionado, de principios del siglo XVI; en tanto que otro fijaron su atención en formas de transición de la célula social, por ejemplo, el ayllu contemporáneo del gobierno del Inca Pachacutec; y algunos más, han limitado su estudio a los tipos arcaicos del ayllu, propios de la época preincaica.

1.—La cuestión del régimen de filiación

Para descubrir la realidad íntima del ayllu el primer elemento que se debe tratar y esclarecer en su sistema de filiación. Según las pruebas que hemos reunido, el ayllu evolucionó desde un matriarcalismo primitivo y puro, seguido por formas patriarcales, con las que después coexiste el primer sistema, hacia formas secundarias o derivadas y complejas que resultaron de la combinación de ambos sistemas primarios.

Entre los etnólogos europeos es Heinrich Cunow quien mejor define la posición matriarcalista. "El hecho de que algunos ayllus —dice— tenían pacarinas femeninas (madres de los antepasados) y que en otros las huacas (deidades gentilicias) fueran llamadas 'mamas' y estuviesen simbolizadas en figura femenina, demuestra la existencia del matriarcado... es decir, la legitimación del hijo por la madre".[2]

De los estudiosos americanos es Latcham el más preclaro defensor de esta tesis de evolución del matriarcado hacia el patriarcado en el

---

[2] Cunow, Heinrich. Sistema de parentesco peruano y las comunidades gentilicias de los Incas. París 1929. Pág. 54.

proceso histórico. Define el ayllu en los siguientes términos: "Era una gran familia consanguínea por descendencia femenina, compuesta de un número indeterminado de familias individuales de la misma sangre. El jefe era la abuela. generalmente representada en el gobierno del ayllu por su marido, quien ejercía el poder ejecutivo. Las familias individuales eran formadas por sus hijas y nietas con sus respectivos maridos e hijos".[3]

Y entre los investigadores peruanos apoya la misma tesis Horacio Urteaga, quien en el *Imperio de los Incas* define así el ayllu: "En su más perfecta y simple forma, es la agrupación de un indeterminado número de miembros consanguíneos por la línea femenina y unidos. además del vínculo de sangre, por el reconocimiento de la autoridad de la madre o de la abuela, representada en ocasiones por su esposo o por su hermano uterino, y la creencia en la descendencia y la protección del mismo tótem".[4] Otro estudioso peruano, Cuneo Vidal. acentúa la importancia del culto religioso como factor determinante o fijador del ayllu. "En una sociedad en formación... la tumba de los antepasados fué, acaso, el argumento primordial que determinó el arraigo de la familia y de la tribu en el lugar que nutrió a sus ayas o antepasados".[5]

En cambio, otros autores peruanos que afirman el patriarcalismo originario. aceptan en parte el matriarcado como "maternalismo", nacido de "una limitada promiscuidad que hubo de dar como resultado la filiación materna, o sea maternado, que es cosa distinta del matriarcado" al decir de Pedro Irigoyen;[6] reconociendo que no hubo "rigurosa descendencia paterna". Otros, por fin, soslayan la cuestión, al referirse al régimen matriarcal como exclusivo de los ayllus aymaras. "No entraré a sutilizar —dice José de la Riva Agüero— sobre los ayllus incaicos... sólo diré que dichos ayllus me parecen del todo agnaticios o sea atentos meramente a la descendencia varonil y para nada a la uterina. Lo mismo ocurre con todos los linajes quechuas; y los vestigios del matriarcado o promiscuidad primitiva se hallan más bien entre los aymaras, cuya lengua posee términos sobreabundantes para la filiación y parentela femenina".[7]

---

[3] Latcham, Ricardo. Los Incas, sus orígenes, sus ayllus, Santiago de Chile, Pág. 150.

[4] Urteaga, Horacio, Ob. Cit. Pág. 32.

[5] Vidal. Cuneo. Concepto del Ayllu. Boletín de la Sociedad Geográfica. Lima 1917-18. Pág. 6.

[6] Irigoyen. Inducciones acerca de la civilización incaica. Págs. 59-60.

[7] Riva Agüero, José de la. Prólogo a El Imperio de los Incas, de Urteaga. Pág. XVI.

De las opiniones de los modernos estudiosos transcritas, podemos destacar como notas esenciales a la posición del matriarcalismo, los siguientes elementos: A) El ayllu es una gran familia compuesta de un número indeterminado de familias restrictas; B) El parentesco es siempre de consanguinidad; C) La filiación es uterina y el poder lo ejerce la madre o la abuela, representada por el marido o el hermano uterino; D) La pacarina, la huaca y los ayas están generalmente representados con figura femenina y son el nexo mágico-religioso del ayllu.

Por nuestra parte hemos encontrado valiosos testimonios del matriarcalismo en las informaciones que proporcionan los cronistas de la Conquista, con algunas referencias notables y concretas al modo de filiación. Así, López de Gomara refiere que en el ayllu "heredaban los sobrinos, hijos de las hermanas, cuando no tienen hijos, diciendo que aquéllos son más ciertos parientes suyos".[8]

En la valiosa fuente *Ordenanzas del Perú* dictadas por el Virrey don Francisco de Toledo y que se basaron en abundantes informaciones que hizo recoger de todo el país, existen evidencias del preexistente régimen matriarcal. Afirman las Ordenanzas: "porque entre los Indios se acostumbra que cuando la India de un ayllu o repartimiento se casa con Indio de otro repartimiento o ayllu y el marido se muere dejando hijos o hijas, los caciques principales cuya era la India antes que se casase, la compelen a volver al repartimiento y ayllu donde era antes y llevar consigo los hijos que hubo del marido".[9]

Consecuentemente, los defensores del matriarcado afirman la existencia del matrimonio exogámico, del tipo "punalúa" según Cunow, que "excluye la relación sexual entre hermanos o hermanas carnales y entre colaterales más próximos". De este hecho surge la existencia de grupos de hermanos y hermanas con parentesco colateral y consanguíneo "con sus hijos e hijas y con los descendientes de estos últimos. Estos grupos se desarrollan más tarde como comunidades consanguíneas y adoptan nombres y símbolos (totems) especiales".[10]

Si tomamos en cuenta el aspecto geográfico de los testimonios que hemos trascrito, éstos se refieren en todos los casos a los ayllus que habitaron las regiones andinas del Perú. Pero hemos encontrado, también, testimonios valiosos referentes al matriarcado de los ayllus del litoral del Pacífico —la región yunga— proporcionados por los cronistas de la Conquista y de los primeros años de la Colonia. Los Quipocamayos, en las Relaciones que hacen a Vaca de Castro respecto al

---

8 López de Gomara. Historia General de las Indias. Tomo II. Madrid, 1922.

9 Toledo, Francisco de. Ob. cit. Libro II. Título IX.

10 Cunow. Ob. Cit. Págs. 60 ss.

régimen social del Gran Chimú —el poderoso señorío mochica de la costa septentrional peruana (Deptos. de Lambayeque, La Libertad, parte de Ancash y zona occidental de Cajamarca)— dicen expresivamente: "Ellos, los hombres, acudían a las chácaras y a otros oficios que se ofrecían, porque los demás (de) ordinario se remitían a las capullanas o tallapomas (mujeres que mandaban) y esta costumbre guardaban en todos los llanos de la costa como por ley".[11]

Esta afirmación de los principales indígenas es confirmada años más tarde por el padre Fray Reginaldo de Lizárraga (1546-1615), quien refiriéndose al territorio próximo al "gran río de Motape" (ahora Motupe, en el Dpto. de Lambayeque), dice: "Quienes antiguamente gobernaban en esta provincia, que por pocas leguas se extiende, eran las mujeres, a quienes los nuestros llaman capullanas por el vestido que traen y traían a manera de capuces con que se cubren desde la garganta a los pies... Estas capullanas, que eran las señoras, en su infidelidd se casaban las veces que querían porque en no contentándolas el marido, lo desechaban y casábanse con otro".[12]

En la posición patriarcalista primitiva u originaria destacan, entre muchos, el investigador boliviano Saavedra, quien a principios del presente siglo fué el más importante teorizador de esta actitud; los peruanos Uriel García, más emotivo que crítico, y el arqueólogo Julio C. Tello; y, en Chile, el estudioso Poblete Troncoso.

En opinión de Saavedra, el régimen patriarcal es invariable, sufriendo el ayllu sólo una modificación al pasar de lo que llama ayllu-gens (influído por la concepción de Fustel de Coulanges en *La Ciudad Antigua*) al ayllu-clan. Su estudio se refiere especialmente al ayllu aymara, en el que descubre un primer momento de matrimonio endogámico y filiación paterna, que pasa a una segunda etapa cuando el matrimonio se hace exogámico y el círculo familiar consanguíneo pierde solidez con la introducción del "pariente facticio". Según expresa, encuentra desde épocas muy remotas al lado del ayllu-linaje "el ayllu- grupo de asociación de familias". En éste, el vínculo de consanguinidad es puramente convencional porque —en su opinión— siendo de régimen patronímico, de matrimonio exogámico y con la presencia de los miembros facticios, había necesariamente ayllu-puras no consanguíneos.[13]

Uriel García concibe el ayllu patriarcal como "La familia andina

---

11 Vaca de Castro. Declaraciones de los quipocamayos. Colección Urteaga. Lima.

12 Lizárraga. Descripción breve de todas las tierras del Perú, Tucumán, Río de La Plata y Chile. Biblioteca de Cultura Peruana. Págs. 141-42.

13 Saavedra, Juan Bautista. El Ayllu. La Paz, 1903.

característica, simple y cerrada... de parentesco o ligamen sanguíneo; es decir, conciencia doméstica, solidaridad fraternal". Difiere de Saavedra en que no acepta la existencia del parentesco facticio. A nuestro parecer, la opinión de García es equivocada, siendo tal vez el único que niega al ayllu su carácter de "gran familia", que está por encima de la huasicuna o familia consanguínea simple que habita bajo el mismo techo.[14] La opinión de García ha ejercido influencia en las opiniones que el estudioso Atilio Sivirichi vierte en su reciente obra *Derecho Indígena Peruano* (Lima, 1946).

Por su parte, Poblete Troncoso tiene un criterio dinámico —en oposición al estático de Saavedra y Uriel García— que le hace reconocer un proceso de transformación en el ayllu. Califica como primer vínculo de unidad el parentesco consanguíneo; éste cede el lugar fundamental o preeminente, en un segundo momento, a la posesión de la tierra y al culto de los antepasados. Por eso lo define como "el grupo formado por los descendientes de un mismo antepasado, por la posesión de la tierra en común, por el culto de las mismas creencias religiosas, por una tradicional estadía y prolongadas relaciones".[15]

El arqueólogo Julio C. Tello rectifica con meridiana claridad el grave error de Uriel García a que nos referimos antes y, al mismo tiempo, se abstiene de pronunciarse sobre el tema del patriarcalismo o matriarcalismo, seguramente porque, como el más acucioso de los investigadores que ha dado el Perú, conoce la coexistencia de ambos sistemas. Para Tello el ayllu está constituído por un conjunto de pequeñas familias o "churi", vinculadas por el recuerdo del antecesor común, real o virtual; que tiene como patrimonio común una parcela determinada de tierra y está gobernado por un Consejo de Familia, cuyos miembros son los más ancianos.[16]

Para los patriarcalistas, los caracteres esenciales del ayllu son: A) El ayllu-gens o familia cerrada en un primer momento, seguido por el ayllu-clan, más amplio y con la incorporación o no del pariente facticio. B) Filiación consanguínea por línea paterna y matrimonio endogámico que, en el ayllu-clan, se hace exogámico. C) Ejercicio del poder por un consejo de ancianos. D) Posesión común de territorio determinado. E) Culto al o a los antepasados comunes, reales o virtuales.

---

14 Uriel García, J. El Nuevo Indio. Cuzco. Págs. 22 ss.

15 Poblete Troncoso, Moisés. Condiciones de vida y trabajo de la población indígena del Perú. Santiago Chile, 1938. Pág. 23.

16 Tello, Julio C. Civilización de los Incas. Lima, 1937. Págs. 29 ss.

2.—Evolución del ayllu y coexistencia de sistemas diversos

Una sana política indigenista debe atender, para la mayor eficacia de sus medidas, al conocimiento de los sistemas de organización de la "gran familia", con el objeto de incorporar, en la medida de lo posible, los elementos fundamentales de la célula social de la América Precolombina que subsisten con gran arraigo. Es por esto de importante significación el hecho histórico de que en el territorio peruano coexistieran ayllus de diverso régimen, diferenciados unos de otros en tal medida que revelan ser de distinta formación cultural y que están en diverso grado de una escala evolutiva. No significa esto que la coexistencia de distintos tipos de organización del ayllu sea de siempre, pero tampoco se cuenta con informaciones suficientes para precisar, a ciencia cierta, en qué momento se produjo la diversificación que condujo a ese resultado.

Quien mayor esfuerzo sistemático ha realizado en este interesante campo es Latcham. Llega a la conclusión de que en el Perú prehispánico coexistieron tres sistemas de ayllu y que, aunque esta coexistencia data de varios siglos antes de la Conquista, tuvo origen cada uno de los sistemas en distinto momento del proceso histórico. Señala tres sistemas primarios: el *Sistema Primitivo*, regido en todo por la filiación materna. "La descendencia se contaba únicamente por línea uterina: las hijas heredaban las tierras y dignidades. . . los hombres al casarse iban a vivir a las moradas de sus esposos y al contraer matrimonio con varias mujeres éstas eran todas del mismo clan, hermanas o parientas consanguíneas de la primera y principal". Hay unidad en el apellido, que es el materno. Reconocen todos el mismo totem. Y, según el autor referido, este "era el ayllu primitivo de los antiguos peruanos".

El *Sistema de Transición* —que según Latcham es el paso al patriarcalismo —sólo habría aparecido hacia los finales del Imperio de los Incas, contradiciéndose en parte. Los cronistas de la Conquista dan información que rectifica esa opinión. Para nosotros, la transición se produjo en el siglo XIII. Alrededor de 1228 el "Inca dejó de tener el simple carácter de administrador civil, transformándose en jefe político y militar efectivo. Fué Sinche Roca quien reunió en su mando la calidad de "Sinche" o jefe militar y de "Inca" o jefe político y civil".[17] Indudablemente, el aumento de poder y la consolidación del dominio político-militar en manos de Sinche Roca fué resultado de la transición del poder materno, ejercido hasta entonces por los hombres en representación de las madres o abuelas a manos de los

[17] Latcham, Ob. Cit. Págs. 44 ss.

hombres, ahora por derecho propio; con lo que el jefe militar, que era momentáneo y eventual, se transforma en jefe permanente.

En los ayllus de transición —según Latcham— "los hombres comenzaban a dominar de hecho y en vez de ir a vivir en las moradas de sus mujeres, al casarse llevaban a éstas a sus propios hogares". Podían escoger mujer en diferentes clanes. Sin embargo, aún impera la filiación materna, los hijos continúan heredando el apellido de la madre, dándose dentro de un ayllu varios grupos de apellidos. A la muerte del padre "los diferentes grupos formados dentro de la familia del padre, todos volvían a los ayllus de sus madres".[18] Los hijos de madres de diferentes ayllus no podían heredar al padre, porque las tierras de éste eran de su ayllu. Así, por esta imposibilidad material de extracción de bienes raíces del patrimonio comunal, aparece la sucesión de padres a sobrinos: hijos de la hermana del causante, siempre que esa hermana fuese uterina; o de los hijos del hermano; y, a falta de sobrinos, heredaban los hermanos.

El *sistema patriarcal puro*, según Latcham, se presenta como forma evolutiva en especial entre los Incas, es decir en la tribu señorial quechua, pero "sin llegar a constituir la gens patriarcal". En este sistema, el ayllu sigue la filiación paterna aunque, curiosamente, mantiene el apellido de la madre para toda la descendencia. Tampoco adopta el apu del varón fundador como dios doméstico principal, pues en el mismo rango y simultáneamente, son adoradas las pacarinas y apus de las madres. Dentro de la exogamia matrimonial sigue la pluralidad de apellidos de línea materna. Sin embargo, el poder es ejercido de modo incontrastable por el padre.

En los tres sistemas expuestos rige el matrimonio exogámico, nunca el endogámico. La excepción histórica es el linaje fundado por Tupac Yupanqui que incurrió en matrimonio incestuoso casándose con su hermana. Pero, no obstante, no se ha podido establecer que se tratase de una hermana uterina. El único prosélito que hizo la endogamia en toda la estirpe de los Incas fué Huayna Capac. Dice al respecto Ph. A. Means: "En todo caso los Incas, desde Sinche Roca hasta Pachacutec el VIII Inca, parecen no haber contraído matrimonio con sus hermanas; antes bien, se aliaron con las hijas de jefes poderosos cuya amistad necesitaban. No hasta antes de que su poder fuese suficiente para hacer inútil esa ayuda, fué que los Incas revivieron o iniciaron la práctica de desposar a sus hermanas para preservar la sagrada pureza de su sangre".[19]

---

18 Anónimo. Noticias Cronológicas del Cusco.

19 Means, Ph. A. The Incas, Empire builders of the Andes. Washington, 1938.

Veamos el testimonio de los cronistas. Según Montesinos el mismo Manco Capac contrajo matrimonio con varias hijas de señores vecinos del Cusco, quienes le ofrecieron paz y perpetua amistad y "pretendían vincularlo ofreciéndole en casamiento una hija de el más principal de los señores que allí había".[20] De acuerdo con el mismo cronista, la regla del matrimonio exogámico al servicio de una finalidad política fué también observada por el Inca Pachacutec, que "trató de casar a su hijo Inti Capac con una señora hija del señor de Choco, que está cerca del Cusco, llamada Anahuarque: esto [el matrimonio] se efectuó después de sus días".[21]

En cuanto al matrimonio exogámico de Manco Capac, el cronista citado es contradicho por don José de Santacruz Pachacuti que afirma —y en esto las versiones popularizadas lo siguen— que el primer Inca "se casó con su hermana carnal llamada Mama Ocllo, y este casamiento lo hizo por no haber hallado su ygual; lo uno por no perder la casta", pero agrega sentenciosamente, afirmando el carácter extraordinario y excepcional de esta unión endogámica, que "a los demás [Incas] no lo consintieron por ningún modo, que antes lo prohebieron".[22]

La contradicción entre estos dos cronistas —español el uno, indígena de la nobleza imperial, el otro— se resuelve a la luz de las demás fuentes históricas que informan de la poligamia señorial. El fundador del Estado de los Incas seguramente tuvo la unión endogámica que afirma Santacruz Pachacuti y que, entre otros, corrobora Guamán Poma de Ayala, para la creación del linaje real; pero también es probable haya tenido, por razones igualmente políticas, la unión exogámica, para asegurar la extensión de su naciente poder sobre los señores vecinos.

Respecto al carácter excepcional de la endogamia aún en el ayllu imperial, existe el testimonio del Padre Martín Morúa, que consignó prolijamente las noticias recogidas con minuciosidad extraordinaria en su *Historia de los Incas, Reyes del Perú*, escrita en el siglo XVII. "Castigaban con gran rigor —dice— al que veían con hija, hermana o sobrina o pariente cercana, y si alguno incurría en ello, le tenían por mal agüero, y decían que por ello no llovía y le venían las enfermedades".[23]

[20] Montesinos. Memorias historiales, etc., Pág. 13.

[21] Ob. Cit. Pág. 32.

[22] Pachacuti, José de Santacruz. Relación de Antigüedades deste reyno del Perú. Lima, 1927. Pág. 142.

[23] P. Morúa, Martín de. Historia de los Incas reyes del Perú. Lima, 1922. Págs. 5-6.

En estas uniones matrimoniales exogámicas el parentesco era del tipo punalúa, es decir, establecido por grados comunes a una generación o por grupos de una generación. En *Antiguas Gentes del Perú* del padre Las Casas —que conoció las informaciones de los curas Molina— se encuentra la confirmación de la opinión de Cunow sobre el parentesco. "Ninguno se casaba con su hermana, ni con su prima hermana, ni con su tía, ni con su sobrina, hija de su hermano o hermana de su madre", dice Las Casas. "Teníase tal caso —agrega— por gran delito porque no solamente llamaban hermanas ni madres ni hijos a los que verdaderamente lo eran, pero a los primos llamaban hermanos y a los tíos padres y a los sobrinos hijos. Casábanse siempre con sus iguales: los señores con señoras, los plebeyos con las plebeyas".[24]

Esta es la razón de que los sobrinos por parentesco uterino tuvieran relación respecto a los hijos por la línea del varón. "Heredaban los sobrinos y no los hijos; solamente heredaban los Ingas a sus padres, como mayorazgos", dice López de Gomara.[25] Como ya hemos dicho y lo afirma Cunow "si se trasmitiera [la herencia] del padre a los hijos o hijas, entonces su propia comunidad sería privada de ella, quedando la herencia a merced de otra comunidad, lo cual traería graves consecuencias, como en el caso de que una choza y el terreno cultivado fuesen transmisibles".[26]

En cambio en los ayllus incas la transmisión hereditaria se regía por la calidad de hijo legítimo o principal, habido en la mujer principal, que no tenía parentesco uterino con el marido. La mujer principal era aquella que había sido recibida por el Inca después de cumplidas ciertas ceremonias religiosas que terminaban con danzas y libaciones y a cambio de la entrega al padre de la desposada de una cantidad de bienes.[27] Este tipo de matrimonio se generalizó hacia finales del Imperio, como la unión legítima y se conoce actualmente entre los Indígenas como *matrimonio con toma* o *matrimonio por compra* que impera. por ejemplo, en los Chinchas, donde fué estudiado en la Colonia por los cronistas Castro y Ortega Morejón.

Las dos formas primarias del ayllu o "gran familia" —matriarcado y patriarcado— son unilaterales: predominan en cada una determinados caracteres que le son propios. Por ejemplo, mientras que en los matriarcales la economía y la vida social se afirman en la

---

[24] Las Casas, Fr. Bartolomé de. Ob. Cit. Lima, 1939.
[25] López de Gomara, Ob. Cit. Pág. 158.
[26] Cunow. Ob. Cit. Pág. 60.
[27] Las Casas. Ob. Cit.

agricultura y en una mayor fijación al espacio geográfico, los patriarcales fincan su economía en la posesión y domesticación de rebaños de euquénidos, tras de los cuales deambulan por las planicies cordilleranas en procura de pasto y agua, empujados muchas veces por un oscuro "sentimiento del destino", de acuerdo con la periodicidad de las estaciones.

A las dos formas originales extremas del ayllu prehispánico se suman formas derivadas o secundarias. Un elemento había de ejercer acción preponderante cuando se produce la mezcla y superposición de los movimientos culturales en el país. Nos referimos al totemismo, propio de los ayllus patriarcales, donde el totem aparece como el centro de un cuerpo de creencias religiosas y fórmulas mágicas que defienden y revisten de solemnidad el más preciado don con que cuentan para su vida y al que frecuentemente consideran el origen de su agrupación. En estos ayllus se refuerzan los vínculos con los elementos clánicos. El padre del ayllu fundador es un verdadero señor, jefe ejecutivo que gobierna con la asesoría del consejo de ancianos o de guerreros, según el carácter pacífico o belicoso del agregado.

Los ayllus totémico-patriarcales ocupan un estadio superior con respecto a los de régimen primario. Ejercen simultáneamente la agricultura y la caza superior y, posteriormente, cuando su economía ha desarrollado, se caracterizan por el ejercicio de actividades especializadas, como el comercio, en unos casos, y las artes mecánicas, en otros. El totemismo de los círculos patriarcales evolucionados es, pues, un poderoso elemento de desarrollo económico, que contribuye a la ampliación y diferenciación de las actividades del ayllu.

Una nueva superposición y mezcla de los ayllus patriarcales-totémicos con los matriarcales primarios, produjo el ayllu matriarcal totemista, creador de las originales culturas de la costa peruana. En este caso, el régimen de filiación, la transmisión hereditaria y la institución de la propiedad, sufren complicaciones y adoptan líneas verdaderamente complejas. Es en este momento que aparecen las clases sociales como consecuencia de las diferenciaciones en las instituciones económicas domésticas, con la consiguiente acumulación de poder en manos del menor número.

Esta es una realidad etnológica compleja en la que actúan normas religiosas y principios jurídicos incipientes que contribuyen a la cohesión y firmeza de las instituciones del ayllu evolucionado. Aunque permanece en lo esencial siempre idéntico a sí mismo, como gran familia, se ha transformado radicalmente en cuanto a sus instituciones de dinámica social-económica: filiación, herencia, propiedad, trabajo.

La coexistencia, en unos casos, y la mezcla profunda en otros, de las varias formas de ayllu, determinan el predominio de una u otra organización ayllal y, finalmente, la formación de un tipo mixto, con fuerte tendencia a su generalización y homogenización en todo el país. Se comprende así que cuando en el siglo XI los Incas inician su marcha unificadora y de creación de un vasto Estado unitario, hubiesen encontrado un camino pavimentado a través de los siglos por el desarrollo del ayllu peruano que fué, y es hoy, la piedra angular de la vida indígena y de su cultura.

3.—Sistema de propiedad del ayllu

El ayllu era y es fundamentalmente el señor de la marca: extensión determinada de territorio ocupada desde edad inmemorial; sólido basamento que sustenta la estructura de la gran familia indígena y y que está revestido de los lazos de sangre y religión. Su acción económica se define perfectamente a través de los siglos en la comunidad territorial, dentro de la cual o en su vecindad los ayllus se agrupan formando pueblos rurales, unas veces, y otras, integrando barrios o sectores de las ciudades vecinas, como habitantes originarios. El nombre "marca" es común a varios idiomas y dialectos indígenas y en su significado genérico comprende el territorio de la gran familia, que se clasifica en llactapacha y marcapácha.

Por el destino de su explotación la *llactapacha* se subdivide en tierras de uso público y tierras de uso comunal. En algunas regiones de la costa, aun desde antes que naciera el Estado de los Incas, también aparece la tierra familiar, como un germen de la propiedad privida sui generis.

Las *tierras de uso público* son aquellas dedicadas especialmente dentro del sistema general comunitario y de rotación de las sementeras, a los siguientes servicios: A) tierras cuyo producto corresponde al curaca, autoridad política de la marca o de la asociación de ayllus comarcanos. B) Tierras cuyos frutos son de propiedad de la jerarquía religiosa consagrada al servicio de las huacas, apus, pacarinas y su personal de servidores. C) Tierras separadas periódicamente en una gran chácara y cuyos productos se dedican al sostenimiento de los incapaces de la comunidad: viudas, huérfanos, los débiles mentales, etc.

Las *tierras de uso comunal* están dedicadas a la satisfacción de las necesidades sociales de los habitantes de la marca y miembros del ayllu que forman la *llactaruna*, que son los hombres y mujeres capaces y sus descendientes que integran las familias restrictas o huasicuna o

churi. Estas tierras eran objeto de una distribución periódica —práctica que sólo subsiste en algunas zonas de los Andes del Sur-Perú, pero que ha sido abandonada por la mayoría de comunidades indígenas de todas las demás regiones del país.

Al conjunto de la llactapacha se suma *la marcapacha*: tierras de bosques o pastoreo y de descanso o barbecho, que en su conjunto con la llactapacha forman la unidad territorial del ayllu o asociación de ayllus comarcanos que reconocen un antepasado común.

La extensión dedicada al curaca ha sido considerada por muchos estudiosos como prueba de un sistema feudal o de vasallaje indígena, en el que el jefe habría usurpado la propiedad por acto de autoridad, en desmedro de su comunidad. Pero si se piensa en los lazos de sangre y de religión, desaparece tal criterio. Jefe y ayllu se reconocen como una sola familia, un organismo social, con un principio de autoridad electiva, sujeta a la decisión de los miembros que integran el consejo. Aunque en los casos típicamente incaicos este principio de elegibilidad sufrió mucho, se ha mantenido hasta ahora con muy ligeras variantes. La designación del jefe —Varayoc, en el pueblo de la comunidad— está sometida a una elección con decisión mayoritaria.

En otros casos el jefe no es un individuo, sino un cuerpo colegiado, como el *camachicoc* o asamblea de gobierno, que tiene carácter permanente y que elige su jefe, para los asuntos meramente administrativos.

Las tierras dedicadas a la autoridad eran subdivididas en tres o cuatro chácaras para ser trabajadas en forma sucesiva, de tal modo que una chácara sólo era sembrada cada tres o cuatro años, siguiendo una rotación paralela a la empleada con la tierra de comunidad y que coincide con la época de redistribución de la llactapacha. Igual división se hacía con la tierra de marcapacha, subdividida en *moyas* o potreros para su aprovechamiento sucesivo, lo que permitía y favorecía la reproducción de las especies animales que habitaban sus terrenos, a cubierto de la acción humana.

El *llactaruna* no era poseedor permanente de un lote determinado en la extensión de la llactapacha, sino acreedor a una porción adecuada a la importancia de sus necesidades, en razón de la magnitud de la familia; porción que le era adjudicada periódicamente por las autoridades del ayllu y que podía ser o no la misma que le correspondió en el período anterior. Había una reiterada y constante renovación o confirmación de la posesión comunal, que mantenía vivo el sentimiento de solidaridad en el ayllu. Es por esto que la confirmación del derecho del llactaruna por el curaca o el camachicoc, no cobraba la sig-

nificación de una adjudicación en propiedad privada y exclusiva, sino que, simplemente, por un conjunto de razones y circunstancias la adjudicación se reiteraba en la misma porción.

El camachicoc o el curaca podían dejar de adjudicar tierras a un llactaruna que había juzgado por algún delito y, aún más, podía expulsar del ayllu al miembro que reincidía en el crimen o incurría en otras faltas (pereza, hurto y calumnia, por ejemplo).

Sin embargo, en algunas asociaciones de ayllus el poder político se convierte en hereditario bajo el imperio de los Incas y aun antes. Este proceso llega a una forma de propiedad privada del Kuri o curaca, que puede trasmitir por vía hereditaria su patrimonio a condición que estos derechos de uso y explotación no significaran la segregación de bienes de la comunidad. La sucesión estaba condicionada, en todo caso, por el régimen de filiación como hemos visto. Por ello predomina la forma matrilineal: del causante la herencia pasa al hijo habido de madre originaria del ayllu donde se ubican los bienes; o al hijo de la hermana o hermano uterinos (sobrinos) del ayllu dueño. Cuando faltaban estos presuntos causahabientes, con la intervención del camachicoc se escogía, ya en vida del presunto causante o después del fallecimiento del Kuri, al que por sus hechos y cualidades era considerado más capaz y merecedor de la confianza de los aucapurics (hombres en edad adulta y que gozan de la plenitud de sus derechos).

Esta sucesión es eficaz con respecto al cargo político y a la posesión y disfrute de las tierras atribuídas a la autoridad por la llactaruna, pero excluye la casa del causante, el huerto y el menaje doméstico que se dedican al culto del muerto y que no son susceptibles de nuevo uso.

Las autoridades del ayllu no están obligadas a trabajar personalmente sus tierras: para ellos trabajan, en un sistema de rotación, los llactarunas; constituyendo aquéllas la primera clase de gente que goza de ese privilegio. Un segundo grupo de exceptuados de la obligación de trabajar, lo forman los inválidos, los huérfanos menores de edad y las viudas ancianas, a las que no se les adjudica individualmente tierras, pero que subsisten de los productos de una chácara dedicada a su servicio y que trabajan los llactaruna. Por último, otro grupo privilegiado en la organización del ayllu es el de los servidores religiosos: a sus intervenciones sagradas, los miembros de la comunidad retribuyen con el cuidado de la vida de los sacerdotes y servidores de los dioses tutelares. Es decir, hay una contraprestación recíproca: de un lado, los sacerdotes laboran en sus medios mágicos y litúrgicos para que los poderes superiores protejan al ayllu y hagan

generosa la producción de la tierra; los llactarunas, por su lado, satisfacen todas las necesidades de los representantes de las fuerzas divinas y dueños de los secretos mágicos.

En la región yunga no fué extraordinario que dentro del sistema general de posesión comunal y trabajo colectivo, surgiesen familias restrictas que perpetuaban su posesión inmobiliaria durante generaciones, con el consentimiento de los demás integrantes de la comunidad, llegando en algunos casos a limitarse la intervención del ayllu a los asuntos de gobierno y trabajo, no así en cuanto a la propiedad. Cuando hay esta forma de propiedad familiar, subsiste la obligación del trabajo por cada uno de los miembros participantes en el dominio familiar. Y cuando por razones determinadas se hace imposible la subsistencia y provisión de la familia con ese bien, vuelve éste a la comunidad, desapareciendo el carácter privado y familiar de la posesión para involucrarse en el movimiento general de las tierras del ayllu, al que se reincorpora, entonces plenamente, la respectiva familia.

La Relación de los señores que sirvieron a Tupac Inca Yupanqui, fechada en 22 de febrero de 1558, informa que "Convienen todos los curacas antiguos destos valles, en que antes que fuesen sujetos a los Incas, gobernaba y era señor en este valle de Chincha, Susccarucana... y en el valle de Limaguana (Lunaguanac) se llamaba, Caciarucana... y en el valle de Ica, era señor en el dicho tiempo Arambilca... Los cuales gobernaban cada uno por su valle, teniendo toda razón y justicia. *Había curacas por sus ayllus y tenían chácaras, cada parcialidad por sí y cada Indio por sí*".[28]

Aunque en estas informaciones mandadas tomar por la autoridad peninsular hay interés en demostrar que los Incas fueron meros usurpadores y que las voces humanistas de Vives y Las Casas carecían de razón, está confirmada en este caso por otros testimonios que llevan a la conclusión de que, aún antes de los Incas, en la costa peruana se insinuaban ciertas formas de propiedad privada. Tal ocurre con Polo de Ondegardo en sus *Informaciones acerca de la religión y Gobierno de los Incas*.[29]

"De manera que queda concluído —dice— que las tierras poseían en comunidad de todo el pueblo y, *lo que era propio, también los herederos lo poseían en comunidad sin partirlo*, y el trabajo de guardar-

[28] Relación del origen de gobierno que los Incas tuvieron, por los señores que sirvieron a Inca Yupanqui (1558). Lima, 1929. Serie II. Tomo X.

[29] Polo de Ondegardo. Ob. Cit. Tomo IV. Serie I. Colección Urteaga-Romero. Lima, 1917.

lo sí era ganado o de sembrarlo si era tierra, también era en comunidad; y el que no trabajara al sembrar no llevaba parte al cosechar". Por eso afirmamos que se insinuaba —aun en la región de los Andes meridionales, a la que se refiere la observación de Polo de Ondegardo— ya una forma de propiedad privada familiar, con derecho hereditario, que no llegó a excluir el sistema del trabajo colectivo de la tierra.

Al lado de la posesión de la tierra, existe sin embargo, una auténtica y específica propiedad familiar constituída por las habitaciones, los corrales adyacentes y la pequeña huerta que rodea a la vivienda de la familia restricta; pero generalmente desaparecía el dominio con la muerte de la pareja que fué su dueña. Cuando se trataba de ayllus nobles, la casa se convertía en templo o adoratorio donde se rendía culto a la memoria de los muertos. Tratándose de una familia común no ocurría esto. La vivienda era abandonada hasta que la acción del tiempo la destruía y luego, alguna nueva pareja ocupaba el mismo asiento para levantar su hogar con el concurso de los demás miembros del ayllu —como aun hoy se sigue haciendo en las *mingas*.

Este tipo de cooperación para la construcción de la vivienda, tuvo seguramente su origen en la vivienda primitiva dedicada a la gran familia: la casa colectiva para todos los integrantes del ayllu, y en la fuerza cohesionante del parentesco de consanguinidad que se mantuvo activamente en el culto y en la moral. Esa vivienda primitiva estaba encerrada por una cerca de madera, adobe o piedra, y en su conjunto formaban aldehuelas. De esta casa colectiva se pasó posteriormente a la vivienda de la familia restricta.

La casa colectiva compuesta de varias habitaciones en un solo recinto que las separaba de otras construcciones, formaba barrios en las ciudades preincaicas y aún durante los Incas. Un caso es Huancayo, que los Españoles encontraron dividida en parcialidades aisladas por muros exteriores, correspondiendo cada barrio a un ayllu comarcano. Esta separación coincide con la especialización en el trabajo, teniendo cada ayllu un oficio distinto. Así, las ciudades en muchos casos estaban integradas por el conjunto de los ayllus especializados en los varios oficios necesarios para la vida de entonces. Esto indujo a Tello a creer que las contrucciones colectivas en barrios "revelan la existencia de unidades sociales más complejas" que el mismo ayllu o gran familia; entendiendo que más estaban determinadas por la especialidad profesional que por los lazos tradicionales del ayllu. Sin embargo, nosotros consideramos indesligables el proceso de especialización

profesional del de integración y evolución del ayllu, en el que aparece.

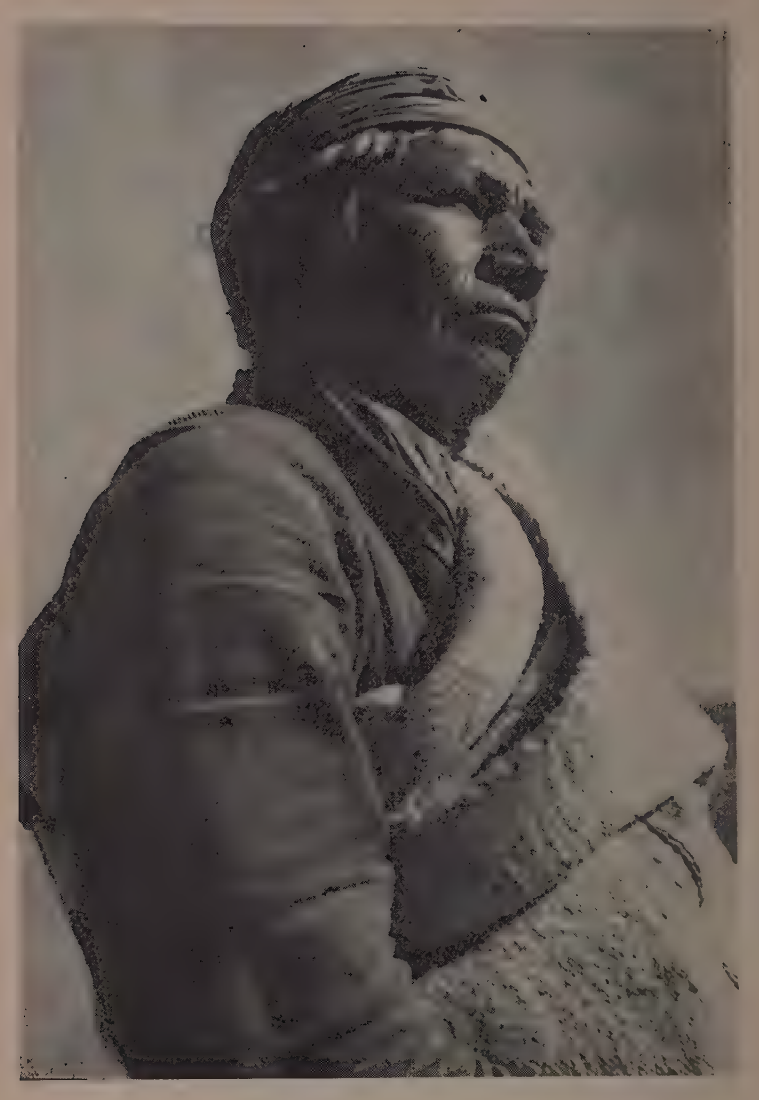
Baudin ha observado también este agrupamiento del ayllu urbano en su estudio de Machu-Picchu. "Chacun de ces groupes s'etablit dans un corp de bâtiments particulier, dans une de ces grandes enceintes carrèes, contenant une serie de cours et d'habitations... A Machu-Picchu, chaque ayllu loge dans six à dix maisons, et chaque groupe de maisons est caracterisé par une particularité, notamment par la taille des pierres".[30]

El aprovechamiento de las aguas, yacimientos salinos y bosques es colectivo y estaba sujeto al mismo régimen observado en las tierras de cultivo y de pastoreo. En todo tiempo sólo se presentan como propiedad privada exclusiva, los objetos de uso personal, herramientas y ropas de vestir, pero los materiales con que se confeccionan son de origen comunitario.



---

[30] Baudin, Louis. L'Empire Socialiste des Inka. Instituto de Etnología. París, 1928. Págs. 82-85.



Anciano indígena del Norte de México.—*Foto Agustín Maya*

LOS DESHEREDADOS DE LA FORTUNA

Por E. M. Izquierdo
(Estados Unidos)

Summary

The administration of Indian affairs in the United States is vested in the Bureau of Indian Affairs, a branch of the U. S. Department of the Interior, which maintains its headquarters in Washington, D. C., and field offices in twenty-six states and Alaska. Two basic responsibilities comprise the scope of activities of the Indian Service: acting as trustee over Indian property and the furnishing of certain social services ordinarily provided for the non-Indian population by other federal, state or local establishments. These two responsibilities have a legal base on some 374 treaties with different tribes and approximately five thousand statutes. Funds to carry these activities are covered annually in the appropriation act for the Department of the Interior. The author finds considerable similarity in the organization and scope of activities between the Indian Service and the governments of Latin American republics. The author further points out that there exist in the country a considerable number of Indian groups that do not come within the sphere of activities of the Indian Service. These groups are remnants of former tribes that did not enter into treaties with the Federal Government or have not been the subject of special legislation by Congress whereby the Indian Service might extend to them the protection and services referred to before. A number of surveys and studies have been made by specialists such as Speck, Swanton, Gilbert, and others. The condition of these groups is extremely serious and while in some instances state government or private agencies render certain services, unless they are covered by special legislation little hope or improvement can be expected. Most of these groups remain in the eastern seaboard; nevertheless there are other groups of landless unenrolled Indians in a similar situation in the western states.

La administración de los asuntos de los Indios en los Estados Unidos de América depende de la Oficina de Asuntos Indígenas del Departamento del Interior, con sede en Washington, D. C., y de sus agencias en 26 Estados de la Unión y Alaska, particularmente en el Oeste y Sudoeste del país. Hablando en general, las funciones del Gobierno Federal, en lo que se refiere a la población indígena, son dos: actúa como fideicomisario de la propiedad indígena, y presta infinidad de servicios sociales similares a los que reciben otros segmentos de la población de fuentes federales, estatales o municipales.

La protección de la propiedad indígena data desde tiempos coloniales. Era política general de las colonias garantizar la propiedad del Indio, y la adquisición de tierras compradas a los Indios estaba usualmente sujeta a la aprobación del Gobernador de la colonia y de

aquellos jefes o caciques reconocidos de las tribus. Esta política de protección legal de la propiedad tenía el respaldo de la Corona Inglesa que, en proclama real del 7 de octubre de 1763, confirmaba que "las naciones o tribus de indios que viven bajo nuestra protección no deben ser molestadas ni hostigadas en la posesión de aquellas partes del dominio y territorio que, no habiendo sido cedidas o compradas, se han reservado para su uso". Mucho podría decirse sobre esta fase de la administración de asuntos indígenas, pero baste anotar que el punto primordial de la cuestión es que, ya fuera por tratado con las tribus o en alguna otra forma, el Gobierno Federal asumió esa obligación de protección a las tierras retenidas por los Indios y en cambio los Indios cedieron grandes porciones de terreno en las que no podían subsistir mediante caza, pesca y actividades agrícolas de tipo no intensivo.

La segunda fase la implican determinados servicios públicos y sociales entre los que se encuentran: la implantación y mantenimiento del sistema escolar para los Indios; funcionamiento de un servicio de salubridad y hospitalización; construcción, reparación y mantenimiento de caminos y carreteras, puentes, sistemas de irrigación y otras obras públicas; administración de tierras de pastoreo y de bosques, incluyendo la conservación de suelos; servicio de extensión agrícola y en general actividades diversas de bienestar social general que, en lo que respecta a otros segmentos del conglomerado social, corren a cargo de agencias municipales, regionales, estatales y a veces hasta organizaciones de índole pública.

La base legal de estas dos fases en la administración de asuntos indígenas en Estados Unidos de América emana de unos 374 Tratados con distintas tribus indígenas y aproximadamente cinco mil disposiciones que compendian la legislación indígena en vigor. Aquellos grupos, clanes, tribus o fratrías que no concertaron tratados con el Gobierno Federal o que, por legislación especial del Congreso, no quedan amparadas bajo la jurisdicción federal, están fuera de esa órbita y no reciben ni la protección ni los servicios descritos anteriormente. Las colonias manejaban sus respectivas relaciones con las tribus ubicadas dentro de sus fronteras. Terminada la Guerra de la Independencia y habiéndose adoptado la Constitución, la jurisdicción y autoridad para el trato de los Indios se fijó en el Gobierno Central. Un sinnúmero de tribus que anteriormente habían negociado con las Colonias, habían perdido su status y entidad política en el momento de establecerse el Gobierno Nacional y, por lo tanto, no se incluyeron dentro de la esfera de acción, y no tuvieron reconocimiento oficial del

mismo. Están comprendidas en ese caso unas 200 tribus que varían en tamaño y población, desde 100 hasta 60,000 individuos.

Para llevar a cabo toda esta labor de protección de la propiedad indígena y el suministro de estos servicios públicos y sociales el Congreso asigna anualmente, en el presupuesto de la Dirección de Asuntos Indígenas, aquellas sumas que estima pertinentes para tal labor. Dentro de las limitaciones de esas asignaciones presupuestales la Oficina de Asuntos Indígenas realiza una infinidad de labores que vistas globalmente se asemejan en mucho a las actividades de algunos de los gobiernos nacionales de la América Latina. Asuntos Indígenas tiene, por ejemplo, una división encargada de la educación de los Indios que podría compararse con el Ministerio de Educación de alguna república iberoamericana; asimismo cuenta con un Servicio de Extensión Agrícola y Conservación de Suelos que correspondería al Ministerio de Agricultura; un programa de higiene, salubridad y hospitalización que desarrolla funciones propias de un Ministerio de Salubridad; serían muchos los símiles y semejanzas que podrían anotarse para corroborar que la Oficina de Asuntos Indígenas viene en efecto a ser un gobierno hasta cierto punto similar al de las repúblicas iberoamericanas.

Si bien es verdad que Asuntos Indígenas está encargada de los asuntos de los Indios, existe la falacia de creer que TODOS los Indios del país están amparados por dicha agencia. Existen determinadas agrupaciones de origen autóctono que, ya por motivos legales o por otras consideraciones, *no reciben el beneficio de la protección ni los servicios público-sociales que dicha oficina presta.* Estos grupos son pequeños en sí, generalmente ubicados en la parte oriental del país y vienen a ser como sobrantes de tribus que fueron emigrando al Oeste según avanzaba la invasión de colonos hacia el Pacífico.

Estos grupos, que han sido objeto de estudio e investigación por conocidas autoridades en la materia, revelan una situación económica y social precaria; pero la verdad del caso es que poco o nada efectivo se hace en su beneficio y permanecen en un estado de miseria, abandono y penuria que contrasta con la preocupación actual por grupos foráneos de similar situación. Si la justicia entra por casa, entonces es tiempo ya que a estos desheredados de la fortuna se les preste un poco de atención, un poco más de sentido humanitario para su redención social, cultural y económica.

La compilación más reciente que he podido encontrar usa cifras del censo nacional de 1930 y cita agrupaciones indígenas en el sector oriental del país que están fuera de la jurisdicción del Servicio Indí-

gena Federal. Sumarizando estos datos llegamos al siguiente cuadro estadístico que en ausencia de otros datos corroborativos, pero en vista de la fuente de origen, pueden aceptarse como fidedignos:

Estado	*Individuos de origen indígena*	*Agrupación tribal*
Alabama	465	Creek, Creole, Cajans
Arkansas	408	¿?
Connecticut	162	Mohegan, Pequot, Schaghticoke, Pauguset
Delaware	1,200	Nanticoke, Moors
Illinois	469	Creek y otros
Indiana	285	Miami
Kentucky	234	Coe Clan
Louisiana	1,536	Houma, Tunica, Coushatta, Chitimacha
Maine	1,012	Penobscot, Passamaquoddy, Malecite
Massachusetts	874	Wamponags, Mashpee, Nipmuc
Missouri	578	¿?
New Jersey	213	Jackson White, Piney, Sand Hill
North Carolina	14,579	Cherokee, Croatan
Ohio	435	Carmel y otros
Pennsylvania	523	Cumberland Cherokee, Philadelphia
Rhode Island	318	¿?
South Carolina	969	Croatan, Catawba, Turks
Tennessee	161	Cherokee y otros
Texas	1,000	Coushatta y otros
Virginia	771	Pamunkey, Mattapony, Chickahominy
Total	26,182	

El cuadro anterior excluye grupos indígenas. ubicados en los estados de Georgia. Maryland, New York y West Virginia. No existen cifras para la posible población indígena de Georgia, pero se calcula que pasan de 100; igualmente el censo no identifica población indígena para el estado de Maryland, y sin embargo se sabe que aún quedan algunas agrupaciones, probablemente de extracción Nanticoke y Wesorts. En el Estado de Nueva York había, en 1930, 6,973 individuos reconocidos por el censo como Indios de distinta filiación indígena: Séneca, Onondaga, Mohawk, Oneida, Montauk, etc. El gobierno estatal controla los asuntos indígenas continuando la relación establecida en tiempos coloniales, sin mayor intervención del Gobierno Federal y sostiene determinados servicios en beneficio de las agrupaciones indígenas del Estado. La Dirección de Asuntos Indígenas mantiene alguna conexión en cuanto a estos Indios y las relaciones entre aquélla y los funcionarios estatales son excelentes.

La situación en North Carolina ofrece algún contraste —según el censo había 16.579 individuos de descendencia indígena en dicho Estado, principalmente Cherokees y Croatans. De todos éstos solamente

aquellos Indios que se agruparon bajo la denominación Banda Oriental de Indios Cherokee, que no exceden de 2,000, se han acogido a la tutela del Servicio de Asuntos Indígenas. West Virginia, según el censo de 1930, no arroja población indígena, pero sin embargo se mencionan agrupaciones —los Guinea— que con toda probabilidad son de descendencia indígena.

El grado de consanguinidad fluctúa grandemente en estos grupos, ya que indiscutiblemente ha habido un notable grado de mestizaje. En Alabama se informa que cerca del 6% de la población identificada como indígena es de pura raza; en Connecticut llega a casi un 10%; en Indiana a 7%; en Louisiana a 11%; en Maine, 46%; en Massachusetts a 3%; en Missouri, 7%; en Ohio, 6%; en Pennsylvania a 40%; en Rhode Island a cerca de 20%; en Texas a 30%; y en Virginia a cerca de 20%. Nótese que estos porcentajes no tienen validez biológica y que reflejan más bien la opinión anotada por los recopiladores del censo. Ha habido mestizaje con los Blancos y también con la raza de color, sobre todo en los Estados del sur. Naturalmente que tal cruce trae consigo las limitaciones culturales, sociales y económicas que prevalecen en la estructura social de tales Estados, particularmente en lo que se refiere a los servicios sociales, como la educación.

Si bien es verdad que ciertos Estados como New York, Maine y Connecticut ofrecen alguna ayuda y en otros las actividades religiosas también ponen su grano de arena, sin la protección federal y el beneficio de los servicios que reciben otras agrupaciones indígenas, estos grupos, esparcidos y en muchos casos aislados en rincones casi inaccesibles, han ido descendiendo en la escala social y evidentemente podrían describirse como desheredados de la fortuna. Quizás el quid de la cuestión estribe en parte en la definición de "Indio", que es un tanto complicada. Para ciertos fines un individuo puede ser "Indio" y sin embargo la misma persona para otros fines, no se considera como tal. La determinación de "Indio" desde el punto de vista legal depende en casos específicos de la terminología de algún tratado, convenio o estatuto y por lo tanto esto explica tal ambigüedad. Los tribunales de justicia, por otro lado, al interpretar leyes que afectan a los Indios, pero que no definen el término en forma específica, han seguido la pauta de aceptar el reconocimiento por parte de la tribu o fratría, y el reconocimiento por parte del gobierno al ejecutar tal tratado o convenio con los *Indios.* De aquí resulta que muchas tribus con las cuales no se negoció nunca un tratado o convenio o que no

fueron objeto de legislación especial hayan quedado fuera del marco de actividades federales en beneficio del Indio.

Las agrupaciones mencionadas anteriormente corresponden a Estados que quedan al Este del Mississippi. Existen agrupaciones indígenas al Oeste del citado río que igualmente, por un motivo u otro permanecen abandonadas, olvidadas o preteridas. En una investigación realizada en 1935 bajo los auspicios del National Resources Board se incluye, entre otras cosas, información muy interesante sobre aquellos Indios que están excluídos de los records de las tribus y que carecen de tierras. Dato interesante lo proporcionan poco más de mil Yaquis (que abandonaron a México en 1915); Yumas, Deguinnis, Mojaves y Cocopahs en Arizona; diferentes grupos muy pequeños en Nevada, algunos Paiutes en Utah; Kootenais, Shoshone y Mission en Idaho; Crees, Chippewas y otros en diversos sitios de Montana; Sioux, Chippewas, Crees en North Dakota; Shoshones en Wyoming; Chectos, Chinooks, Umpquas, Coos y otros en Oregon; Cowlitz, Klickitat, Wishram, Rock Cree y Columbia en Washington; Chippewas, Ottawas, Potawatamis y otros en Michigan; Chippewas en Minnesota y Wisconsin; y distintas tribus residuales en Kansas y Oklahoma. Del citado documento se desprende que la situación de estos grupos se asemeja a la de aquellos ubicados en Estados del Este a que nos referimos anteriormente.

El fenecido Frank G. Speck, de la Universidad de Pennsylvania, dedicó muchas de sus energías a estos grupos abandonados y ha aportado valiosa colaboración al estudio de los mismos. Los lectores de *América Indígena* recordarán su estudio sobre los Houma de Louisiana y sobre los Creek de Alabama.[1] También se ha ocupado de los Powhatan de Virginia, los Mohegan de Connecticut, los Penobscot de Maine y los Hassanamisco de Massachusetts. Anteriormente se había ocupado del grupo Jackson Whites, Nanticoke de Delaware; Machapunga, Nehantics, Naticoke de Maryland, y Rappahannock de Virginia. Otros como Berry, Gilbert, Rogers, Swanton y Weslager han también contribuído eficazmente en llamar la atención y en informar sobre varios de los grupos a que se refieren estas notas.

Recientemente se llevó a la consideración del Congreso Federal la situación de un grupo de individuos de extracción indígena que residen en los pantanos de los condados de Columbus y Bladen, en la región sudeste del estado de North Carolina. Se trata de un residuo de la casi extinta tribu Waccamaw, en beneficio de la cual se ha in-

---

[1] Véase Vol. III, pp. 135-46 y 211-20: y Vol. VII, pp. 195-8, respectivamente. *La Redacción.*

troducido legislación apropiada en el Congreso. Para este grupo, así como para todos los otros citados aquí, el único remedio sería la adopción por el Congreso de medidas legales adecuadas, en los casos en que se compruebe que las autoridades locales y estatales no pueden o no muestran interés en asumir la responsabilidad necesaria para atender a sus necesidades.





Indio Seri. Desemboque, Sonora. México.—*Foto Agustín Maya*

MEDICINA E MANEIRAS DE TRATAMENTO ENTRE OS INDIOS PARIUKUR (ARUAK)

Por Eurico Fernandes
(Brasil)

Summary

It is with difficulty that the Pariukur Indian accepts that his ailments are something natural and human; he always considers them rather as a result of supernatural forces.

Medicine and the treatment of the sick is always in the hands of the "pagés" or "iramrés" as the witch doctors and medicine men of the tribe are called.

Among them, there also exists the "Urucrú", who without acting with supernatural forces, knows, however, how to carry sickness and death to others, by various means.

The most frequent diseases among these Indians are colds, parasitosis and malaria; pneumonia also makes victims.

Leprosy and cancer are unknown ailments; even though they have had frequent contact with lepers there has been no contagion. May it be that these Indians have a specific inmunity to leprosy? Cases of colibacilosis, mange and throat swellings are frequent but hardly ever make victims. Diseases of the heart and blood vessesl are very scarce and no persons afflicted with heart failure, hardening of the vessels or hipertension were observed. Maladies produced by streptococcus and staphilococcus are relatively frequent; no cases of insanity, blindness or birth deformities were observed, and only one epilectic and one deaf-mute.

Neither did we find venereal diseases. Phylariosis is unknown. Women do not practice abortion unless under recommendation of the "pagé", and only in very special cases. There is no treatment during pregnancy, and childbirth is something entirely natural in which abnormalities occur only exceptionally.

After bearing, women go back to their normal duties and the husband practices the "couvade". In spite of the fact that there is 100 % of malaria and 85 % of intestinal parasitosis, and that most of the people are afflicted with liver deficiencies, we did not observe any cases of organic misery, there being an average of 10.2 gr. of hemoglobine per 100 c. c. of blood. We found that every day, they ate a special clay which they called "Paraukama" and which under analysis proved to contain a high percentage of iron and manganese oxides.

Together with Dr. Ernani da Silva we made studies of Ciclemia incidence, without finding it in any of the 315 individuals examined. All were "universal donators" of blood and they all presented a positive Rh.

The treatments used for "leishmaniosis" and "fagedenic ulcer", ailments of the respiratory tract, malaria, liver diseases, milt diseases, kidney troubles, streptococcic and staphilococcic skin troubles and bowels troubles, piles, rheumatism, sexual neurasthenia (very uncommon), rupture, etc., were investigated.

It was also observed that they extract from the body of the patient, bones, seeds, thorns, etc., which the "pagé" as-

sures have been placed there to cause the patient's death, and which he, the "pagé" frees the victim from by a method of suction with his own mouth.

Plants used as medicines are mentioned, as well as the way in which they are elaborated and applied.

As enfermidades e as maneiras de tratamento entre os indios Pariukur não diferem, em muito, das dos demais Indios sul-americanos.

Muito dificil é aceitar o pariukur as suas doenças ou mesmo os seus revêses, como fato natural e humano; atribuem-nas sempre a forças demoniacas e, para isso, muito contribuem os "pagés" ou melhor, os "Iramrês", curandeiros, que, após as suas seções xamanisticas, sempre dizem ter visto isto ou aquilo, que se relaciona com as forças sobrenaturais, implicando na saúde ou na vida do individuo ou mesmo da comunidade.

Existem entre êles "pagés" ou "iramrês", como êles chamam ãquêles, e que são individuos de ambos os sexos, dizendo-se advinhos, portadores de forças herdadas de outros "iramrês" e que possuem, em redor de sí, un séquito de espiritos humanos e de animais. Esses espíritos são, ao mesmo tempo, seus sêrvos e protetores, sendo utilisados para a pratica do bem, na cura das enfermidades, na conquista de um amôr, no éxito de um negocio, de uma caçada, de uma lavoura, etc., ou do mal, na vingança, representada por todas as maldades concebiveis, desde a morte de um animal domestico, por doença ou acidente, o estrago feito nas suas plantações por formigas, insétos outros, roedôres, etc., até á variedade de doenças, desatres, aborrecimentos, abandono do companheiro ou companheira, mau éxito em caçadas, pescarias, lavoura e, finalmente, a morte do individuo atingido ou de pessôa querida, pela forma mais variada. São os "iramrês", os "pagés", os doutôres, propriamente, que conhecem os segrêdos de curar enfermidades, o que lhes foi transmitido por outros "iramrês", dos quais receberam o "maracá", objetos em cujo chocalhar está a invocação dos espiritos, acima ditos, nas suas seções xamanisticas, nas quais fumam desesperadamente e ficam em estado de transe, cantando em sua propria lingua ou linguas desconhecidas e dialogando com espiritos humanos ou de animais que atendem aos seus chamados.

Independentes desses, ha, tambem, os feiticeiros, aos quais chamam "Urucrú", que apesar de não serem possuidores de forças sobrenaturais aprenderam, entretanto, a fazer feitiçaria, tais como colocar insétos, vermes, ossos, espinhas, e batatas de tajás (aroideas), nos intestinos, na cabeça e nos ossos das suas vitimas.

Não raramente, feridas e doenças várias, são motivadas por essas maldades, feitas pelas citadas pessôas, que, mau grado não sêrem

"iramrês", aprenderam com poderosos feiticeiros e têm conhecimentos para isso e para soprar á distancia em direção da vitima, mandando assim os seus maleficios, ou fumando um cigarro, cuja virtude da fumaça, jogada ao ar, é levar a pessôa determinada a maneira de sofrimento ou morte; a essa forma, dão êles o nome de "Uarraú".

"Urucrú" é, portanto, o feiticeiro que atua pelo que aprendeu, porém que não tem a faculdade de receber em sí espiritos outros, e, nem tão pouco, o seu espirito vagueia no espaço, pois não entra em transe como se verifica com o "iramrê"; pratíca os seus maleficios ao natural.

Mesmo quando reconhecem em certas doenças, tais como a gripe, o sarampo, a variola, etc., o seu carater humano, acreditam todavia, terem sido trazidas por espiritos maus, inimigos da sua gente, e que as vão buscar em regiões remotas, trazendo-as para o meio da tribu com o desejo de extinção do pôvo pariukur, por simples maldade, ou então vingança de algum "iramré" (pagé), de pôvo extranho, debaixo das ordens do qual os espiritos estão agindo.

Epidemias, quase sempre, são mandadas por "iramrês" de outras nações indigenas, como a dos "Waiano", "Emerenhon", "Oiampi", etc., ou então póvos sobrenaturais de nações extintas, como a "Maié", cujos espiritos ainda mantêm séria animosidade contra os pariukur, oriunda de guerras prehistoricas.

Quando estes se passaram, em parte, para a Guiana Francêsa, em 1901, e que uma epidemia de gripe os dizimou, em parte, atribuiram êles o fato, a castigo dos seus parente mortos, por terem abandonado os seus cemiterios em territorio brasileiro.

Mesmo assim, quando sabem que, aquí ou alí, tem qualquer dessas doenças: —gripe, sarampo, variola, etc., fogem com horror desses lugares e afastam-se das pessôas que tossem.

Se se verifica o fato de nascer uma criança fisicamente anormal, o que é raro, mas que sempre morre, —não nos foi dado verificar se praticam o infanticidio—, ou mesmo um caso de abôrto, onde o embrião ou féto não está bem demonstrado em seus caracteristicos, é sempre "filho de bicho" ou de algum espirito nêle transformado.

Todas as demais doenças, como tambem um parto mal sucedido, o que é raro, é "coisa mandada", tem o seu autôr que póde sêr o mesmo mandatario, ou então está agindo por influencia de outrem, mediante pága.

Além das maneiras já citadas, a doença póde sêr "mandada", através de beberagens, comida, ou por intermedio de objétos colocados nas casas e nos caminhos.

As enfermidades mais comuns entre os pariukur, são a gripe, a verminose, onde impéra o "Trichocephalus trichiurus" e o "Ancylostoma duodenale", e o paludismo; havendo sempre a inflamação dos olhos.

As que maior numero de vitimas causam, são a pneumonia, que muitas vezes, quando não fatal, imediatamente, é o inicio de uma inevitavel tuberculose, o sarampo, a variola e algumas enfermedades de origem intestinal.

A lépra, como em quase todas as tribus de indios que conhecemos e em algumas que temos noticia, é desconhecida, já nos tendo sido perguntado, por estudiosos e mesmo por leprólogos de gran valôr, como o Dr. Berní, sumidade francêsa, que desejam saber se conhecemos entre indios, casos de lépra e, em caso contrario, a que atribuimos essa não existencia.

Não se póde dizer que não tenha havido contagio; fomos mesmo informados por velho comerciante francês que um seu conhecido e patricio, ainda no tempo que o Amapá éra contestado pelo Brasil e França, desenganado dos médicos e possuido da terrivel molestia, procurou refugio e tratamento entre os indios pariukur, vivendo ainda alí muitos anos, exercendo um pequeno comercio, com a sua casa constantemente cheia de indios e tendo filhos com mulher indigena. No entanto, nem um só caso ainda apareceu e a descendencia desse doente, vivendo em comum com êle, extinguiu-se já ultimamente vitima de outras doenças. No Rio Maroní, entre as Guianas Francêsa e Holandêsa, durante mais de meio século, indios viveram em promiscuidade com leprósos de um leprosário alí existente, trocando produtos de suas caçadas e pescarias, por objétos varios, inclusive roupas de uzo dos leprósos, as quais vestiam e havendo até relações sexuais entre indios e doentes; segundo fomos informados, em pesquisas alí feitas, nunca apareceu um indio leprôso, enquanto os moradôres visinhos, de descendencia áfra, que representa a grande população nêgra da região, estavam sendo seriamente afetados, segundo a crença geral e mesmo dos médicos.

Algumas pessôas têm nos perguntado e outras afirmado que os indios conhecem remédios para a lépra, não temos absolutamente conhecimento disso e pensamos mesmo que desconhecendo a doença, não podem conhecer o seu remédio.

Julgamos assunto para sêr discutido e estudado pelos entendidos, a fim de verificarem se se trata realmente de uma imunidade da qual sejam portadôres alguns grupos étnicos ou mesmo algumas tribus e se essa imunidade caso seja constatada, é natural, adquirida por quais-

quer uzos, habitos ou alimentos que lhes sejam peculiares ou se já se tornou através de gerações natural, e qual o motivo.

Em 1944, apareceu entre os indios Galibí do Rio Uaçá, o indio Francisco Bernardo, com uma grande ferida na palma do pé e sintomas aparentes de lépra, como insensibilidade e placas semelhantes a leprômas, mas não só por falta de conhecimentos bastantes, como por não termos meios para procedermos a um exame, ficamos infelizmente na ignorancia momentanea de um fato de tão grande importancia.

Já no inicio de 1946, recebendo alí a visita do abalisado médico e homem de ciencia Dr. Ernani Martins da Silva, do Instituto Osvaldo Cruz do Rio de Janeiro, tivemos a satisfação de acompanhar esse grande estudioso pelas tribus indigenas nas pesquisas que levou a efeito tendo sido então constatado pelo exame do muco-nazal, que Francisco Bernardo, da tribu dos Galibí, éra leprôso. Entramos então em minudencias e viemos a saber que quando ainda pequeno, fôra retirado da tribu e levado para a Guiana Francêsa, onde viveu até se fazer homem, em casa de familia portadôra da mesma doença, voltando á tribu já mais ou menos com os seus vinte e poucos anos. Poder-se-ia atribuir á alimentação, no meio civilisado, ou a proprio ambiente desprovido de qualquer coisa que os outros tinham e que a êle faltára, a predisposição ao contagio?

Tambem ouvimos dizer, não verificando pessoalmente, entretanto, que, entre os indios Caiapó, do grupo Gê, do alto Xingú, existem alguns casos de lépra, isto dito por leigos, mas o certo é que não conhecemos entre os muitos indios por nós já estudados, senão o caso acima citado.

O cancer é tambem desconhecido, não tendo verificado nenhum caso em que podesse sêr suspeitado de tal, mesmo internamente. Quanto á sifilis, acreditamos já existir em ráros individuos, não nos parecendo que o contagio seja muito facil, entre êles.

Outras doenças, como pertubações colibaciluricas, paludismo, sarna e inflamação de garganta e olhos, são comuns, porém raramente fazem vitimas e, isso mesmo, só quando vêm com complicações outras, se bem que, como dissemos atraz, algumas doenças dos intestinos fazem ás veces vitimas; isso se dá mais na época da seca dos campos donde é tirada a agua que bébem, desenvolvendo-se quase sempre forte disenteria de forma epidemica.

Outras doençãs, como as do coração, vazos, etc., são bastante ráras, não tendo encontrado alguem que com sintomas de sêr cardiaco ou esclerotico e nenhum hipertenso, o que procuramos verificar com o medico acima citado.

As afeções estreptocócicas e estafilocócicas não são muito raras; casos de loucura, cegueira de nascença, não conhecemos e apenas encontramos um surdo-mudo, um epilético; não encontrando nenhum aleijado de nascença; não tivemos igualmente noticias de doenças venéreas, acreditando que não existissem.

A filarióse é desconhecida e apenas encontramos um caso de bócio em india de mais de 50 anos, e um caso de "leishmanióse", em rapaz de 18 anos, não encontramos, entretanto, nas redondezas o seu transmissôr, o mosquito "Phlebotomus".

As doenças hepaticas, não deixam de sêr frequentes, como é natural, uma vez que o paludismo é comum.

Os casos de gangrena e tetano são muito raros e só tivemos noticia de um caso de eclampsia e um de infeção puerperal "post-parto", isto pela descrição que nos fizeram das mortes das vitimas, e atribuiram como sempre a forças demoniacas, mandadas por algum feiticeiro.

Entretanto, já que falamos em parto, é preciso salientar que a mulher indigena não sofre nenhum tratamento prévio para o parto; muito naturalmente, sofre esse fenomeno, muitas vezes mesmo em plena mata, correndo ao igarapé mais proximo, para lavar-se e lavar o seu bébé, vindo em seguida entrega-lo ao marido que durante alguns dias, que não excedem de séte, guarda o resguardo, praticando assim a "couvade". Não se póde alimentar de certas coisas que pódem prejudicar a criança, como peixes que tenham ferrão, áves que arranhem o sólo, carne de veado, etc., e em absoluto, não póde fazer esforço de especie alguma e muito menos carregar pesos. Entretanto a mulher, desde o primeiro dia, como se nada tivesse havido, entrega-se aos seus trabalhos habituais sem que isso possa ocasionar hemorragias e o mais curioso, é que nem mesmo os "lochios serosos" se fazem sentir. O umbigo da criança é cortado entre duas pedras ou com qualquer objeto cortante e em seguida, posto sobre o mesmo um emplato de tabaco e oleo de andiroba e com isso sára, sem nenhuma anormalidade.

Ha casos de reumatismo, cujo fundo não conhecemos e tambem algumas varizes. Tracôma apesar de sêr notório a facil existencia entre indios, não encontramos.

Verifica-se tambem a descalcificação de quase todos os individuos, e poucos são os que ainda têm bons dentes. Casos de asma e bronquites crônicas, tambem não encontramos. Um caso de paralisia dos membros inferiores, cuja origem não pudemos saber, encontramos num rapaz de 18 anos, acreditando, tratar-se de uma avitaminose, visto que após um mês de tratamento que lhe proporcionamos com vita-

mina B_1, apresentou sensiveis melhoras, começando a andar, embora com certa dificuldade. Outras doenças tambem existem, porem em casos raros, conforme adiante veremos.

Com o cientista acima citado, Dr. Ernani Martins da Silva, foi feita tambem a dosagem de hemoglobina, entre varios pariukur, surpreendendo-nos o resultado, pois tendo constatado uma porcentagem de 100% de malariosos e 85% de verminóticos e verificando ainda as condições precarias de quase todos esses indios, com referencia a figado e baço, não encontramos um só em miseria organica, verificando a dosagem de hemoglobina de 8,6 a 14,2 gramos por 100 cc. de sangue e apresentando uma média de 10,2 por individuo. Verificou-se ainda que os alunos da Escola, que alí mantem o Serviço de Proteção aos Indios e que receben por isso uma melhor assistencia higienica e alimentar, consumindo diariamente rações de leite integral, estão em condições mais satisfatorias. Surpreendeu-nos a média encontrada em outros grupos ribeirinhos, não indios, das circunvisinhanças, pois éra de 6,3 e individuos haviam cuja dosagem descia a 3 gramos por 100 cc. de sangue.

Verificamos que os indios, diariamente, comiam um pouco de barro que, preparado, conservavam em suas casas. Era natural que isso fizessem, pois esse habito é comum entre os verminóticos. Recolhemos uma porção do dito barro, ao qual dão o nome de "Paraukamã" e mandamos uma amostra ao Instituto Osvaldo Cruz, no Rio de Janeiro, que constatou grande porcentagem de Oxido de Ferro e Manganês. Institivamente o indio faz o que nós outros precisamos que o médico nos diga.

Ainda com o saudôso cientista Dr. Ernani M. Silva, fôram feitos estudos sobre a incidencia de ciclemia, não apresentando um só individuo a ovalocitóse caracteristica, se bem que não podesse sêr desprezada a hipotese de cruzamento negroide em varios casos. Tambem foi verificado serem todos os indios examinados doadôres universais de sangue e, com exceção de 4 laminas prejudicadas, em 315 individuos, todos apresentaram Rh positivo.

Falemos agóra de algumas doenças e de métodos de tratamento, precisando entretanto assinalar, que este é iniciado com um preparo feito pelo "pagé", em seção xamanistica, com invocações, canticos chocalhar de "maracás", cigarros, transe, e depois, então a receita, isto, passadas horas de exaustivo trabalho, que ás vezes dura a noite inteira. Jamais o "medico" examina ou prescreve o tratamento, sem sêr em seção, e não é preciso dizer da importancia de tudo isso e da influencia que causa no estado do doente e se quisermos mesmo, na

enorme contribuição, para a melhoria deste, pois que a sugestão é talvez o principal medicamento, sem querermos, contudo, desfazer dos principios ativos dos remedios empregados, muitos dos quais, justamente atravéz do indio, já chegaram á nossa farmacopéa. A crença no "pagé" é de tal maneira arraigada, que nós quando tratavamos de algum indio, por intermedio de injeções ou outro módo qualquer, éramos tido como "pagé" fortissimo que nem precisavamos bater "maracá" e cantar, para termos os espiritos agindo por nosso intermedio.

Geralmente as feridas provocadas por dilaceração do tecido superficial, oriundas de pancadas, golpes, etc. ou mesmo uma pequena dermatose, sáram sem tratamento algum e, quando muito, limitam-se os indios a pôr em cima um pó tirado da casca ralada do taperebaseiro; outras entretanto, como a "leishmaniose" ou a "ulcera fagedenica", requerem maiores cuidados e a primeira é tratada e sára em poucos días com aplicação de emplastos de fôlhas de "mucuracaá" (Petiveria alliacea), sendo estas antecipadamente piladas; tambem uzam por vezes o fruto do "Genipapo" (Genipa americana), enquanto verde, raspado e colocados esses fragmentos sobre a ferida. A "ulcera fagedenica" é sempre tratada com "Mastruço" (Chenopodium ambrosioides), tambem pilado e colocado em emplasto sobre a ferida; o resultado, pelo menos aparente é satisfatorio, pois a ferida sára em pouco tempo.

As doençãs do aparelho respiratorio, têm uma grande variedade de remédios. É preciso frisar-se que jamais os remedios são compostos, isto é, cada portador de determinados principios ativos ou alcaloides, é empregado de sua vez, não se fazendo composições de varias hervas ou outros remedios e só se muda de medicamento quando o empregado não proporciona melhoras ao paciente.

Se bem que sejamos forçados a considerar a enorme importancia da superstição ou da sugestão na arte de curar dos nossos indios, não podemos entretanto subestimar os seus conhecimentos nessa mesma arte, principalmente no que conserne ao aproveitamento da nossa imensa flóra, podemos mesmo dizer, que o indio ségue até certo ponto a doutrina de Paracelsus, uzando para cada doença determinada herva.

Assim para tosse, bronquites e resfriados, é uzada a flôr do "Paudarco" (Tecoma conspicua), como chá; a fáva do "Cumarú" ou "Fava Tonca" (Cumarona odorata), sêca e, depois de pilada, posta de infusão em agua fervendo, que lógo que a esfriam, é bebida aos goles, espaçadamente, durante o dia.

Os principios ativos do "Cumarú", que o indio uza desde os primévos tempos, somente nestes ultimos anos entrou na farmacopéa

mundial e depois dos estudos de Hilditch e Sainsky, que verificaram conter o mesmo 13,2 de acidos de C 20 a C 24 de alto peso molecular e de ação energica sobre os bacilos acidos alcool resistentes.

O leite do "Amapá" (Parahancornia potabile) apocinacea muito comum nas matas da Guiana Brasileira, que não só dá um fruto comestivel, como tambem produz um latex de magnificas propriedades medicinais, como constatamos varias vezes e que é uzado pelos indios, bebendo-o puro, em mistura com mel de abelhas, ou com chá de Flôres de Pau d'Arco, ou com o sumo das folhas novas do algodoeiro (brotos) que, murchas ao fôgo, são depois piladas e espremidas, desprendendo um sumo de real valôr balsamico e de resultados satisfatorios nas hemoptises.

Ainda outros remedios de origem vegetal são uzados, tais como a casca do "Jutaíseiro" (Hymenacea courbaril), em forma de chá e outros; não verificando para esses casos, nenhum remedio de origem animal ou mineral, o que aliás, esses indios pouco uzam.

Para o Paludismo ou Malaria, observamos possuirem esses indios um remedio de resultados surpreendentes. Não fazem contudo dêle muito uzo, dada a dificuldade de encontra-la na região em que habitam e sómente sêr facil a sua aquisição nos altos rios de dificil acesso, ao qual êles chamam, como aliás os indios "Caraíba" e "Tupí" da região:—Gongô, que submetemos ao exame do Instituto Osvaldo Cruz, tendo o ilustre Dr. O. Peckolt, daquêle Instituto, assim se manifestado:—"Gongô, é o legitimo Pau Pereira (Geissospermum vellosii), da familia das Apocinaceas, que contem varios alcaloides importantes —Pereirina, Velosina, Geissospermina, etc., e principios amargos. A Pereirina foi preconisada por Domingos Freire, como anti-malarico".

Tambem uzam a raiz do "Mata Pasto" (Cassia tora) e a fava do "Cumarú" ou fava "Tonca", que atualmente está servindo a varios laboratorios, na composição de produtos anti-malaricos.

Tambem a casca da "Carapanã-úba" (Aspidosperma nitidum), com o seu amargo caracteristico, é uzado em chás.

Quando o pariukur se sente doente do figado e baço, serve-se en tão dos seguintes remedios:— "Pajamarioba" (Cassia occidentalis) ou o "Mata Pasto" acima citado, cujas raizes são trituradas e delas feitos chás, que são bebidos como aguas durante o dia. Tambem uzam, da mesma forma, a raiz do "Camapú", do qual é extraido o principio ativo denominado "Physalina", como uzam tambem as folhas da "Lingua de Vaca" (Talinus patens) e do tão nosso conhecido "Jambú", atravez do gostôso Tacacá, piladas e extraido o sumo que é misturado a qualquer chá ou água, a bebido duas vezes ao dia.

Como diuretico energico e altamente eficaz, uzam as folhas murchas de "Aninga" (Montrichardia arborescens) tambem em chás, bebido repetidas vezes ao dia.

Para dôres de estomago que eles dizem sempre serem dores no coração e, seja qual fôr a origem, uzam o chá da casca da "Sucuba" (Plumiera sucuuba) e o mais interessante é que verificamos que pelo nosso interior e mesmo nas cidades, inclusive nesta capital, para ulceras estomacais, uzam como medicina caseira, este mesmo remedio.

Para as manifestações estreptococicas e estafilococicas, cutaneas, costumam aplicar sobre a parte afetada a seiva do "Ananin" (Symphonia globulifera) em mistura com uma pequena porcentagem de urina humana, isto para que se não dê a coagulação, permanecendo a parte sempre molhada, e o resultado, segundo verificamos, é satisfatorio.

Para as doenças intestinais, com disenteria, é uzado em chás o "Paricá" (Schizolobium amazonico), o "Marupá" (Simaruba amara) e geralmente colocados emplastos sobre o ventre, de cascas piladas do "Assacú" (Hura crepitans).

Nos casos de hemorroides, são uzados os dois remedios citados e mais os seguintes:—"Mangue" (Rhizophora mangle), cujas raizes novas e pendentes, são aparadas nas suas extremidades e postas dentro dagua, de um dia para o outro e depois bebida dita agua varias vezes ao dia. A fruta da "Anauerá" (Licania macrophylla-Benth.), a qual depois de aberta, é o seu conteúdo ralado e reduzido a pó que, varias vezes lavado, é deixado depositar dentro dagua, e esta finalmente escorrida. Resulta dalí um amido branquissimo, que, seco é conservado para quando aparece a doença, sêr ministrado com agua, em pequenas porções, duas vezes ao dia.

Quando precisam de um purgativo, uzam como em muitos lugares do interior, as frutas do "Pião" (Jatrophas curcas), torradas, descascadas, retirada a pelicula que envolve as amendoas e uma pequena pelicula que separa as duas bandas dessa mesma amendoa e que é considerada como venenoza.

As inflamações dos olhos, são sempre tratadas com cosimento de "Alfavaca" (Ocimum gratissimum), môrno ou frio, ou de "Veronica" (Dalbergia subcymosa).

A verminose apesar de não sêr muito cuidada, é por alguns tratada com o latex da "Caxinguba" (Ficus anthelmitica), moracea esta que tambem tem as suas propriedades venenozas.

As manifestações parasitarias do couro cabeludo, são tratadas com o suco da "Herva de passarinho" (Phthirusa theobromae).

Qualquer hemorragia uterina, o que aliás é rarissimo, é tratada tambem com o chá da casca do "Paricá", ha pouco citado, para as doenças intestinais. Escapava-nos dizer que jamais a mulher pariukur provoca o abôrto e isto explica-se porque, uma vez que a sua posição social, se acha condicionada ao numero de filhos que tenha, tanto mais elevada será a posição social, quanto maior fôr o numero de filhos.

O abôrto só poderá sêr provocado, quando o "pagé" julgar isso necessario e o determinar, por questões de saúde ou outro motivo muitissimo sério; é então empregada uma beberagem, cuja composição não sabemos inteiramente, mas que léva as sementes de limão torradas e reduzidas a pó, tambem uzam para provocar o aborto a raiz da "Pajamarioba" atraz citada como remedio anti-malarico, sendo que as mulheres em estado de gestação a atacadas de malaria, não podem fazer uzo de tal remedio.

A tal beberagem á base de semente de limão que acima nos referimos, foi o unico remedio composto que conhecemos entre ditos indios.

O reumatismo, cujo fundo não constatamos, é tratado com o chá da casca do "Mururé" (Brosimopsis acutifolia) e do qual se estrai o alcaloide "murerina", que, em alguns casos, dá resultado e, tambem, com pimenta malagueta socada e misturada com oleo de "Andiroba" (Carapa guianensis), em fricções, sôbre a parte doente.

Nos raros casos de neurastenia sexual, é uzada a raiz do "Muirapuama" (Ptychopetalum alacoides), triturada e posta em infuzão em agua e depois bebida periodicamente, tendo entretanto o cuidado especial de escolher a planta pelo sexo, que deve estar de acôrdo com o da pesôa á qual vai servir (masculino ou feminino).

As hernias, são tratadas de uma maneira interessante:—racha-se em sentido do seu comprimento, um "Apuhyseiro" (Ficus urostigma) joven, faz-se o doente passar entre as duas bandas e depois, juntam-se as mesmas, ligando-as com cipós, para que venham a unir-se; após isso, emplasta-se a hernia, com o leite do mesmo "Apuhyseiro", e o doente sára. Tambem é costume fazer ferver em agua um pouco de couro de Peixe-Boi, até que se reduza a uma maça gelatinosa e com esta é emplastada a hernia, desaparecendo igualmente.

Isto já faz parte da cirurgia do "medico" pariukur e, para não nos alongarmos muito, diremos de mais uns dois casos.

Já nos referimos que, segundo crença dos indios —geralmente todos os indios—, póde por um ato de feitiçaria sêr introduzido na carne, nos ossos, na cabeça, etc., insétos, espinhos, ossos, batatas de tajás, enfim, uma série de coisas que ocasionam a doença e a morte

da pessôa atingida; mas o "Iramrê" póde curá-las e nas suas seções xamanisticas depois do cerimonial de canticos, chocalhar de maracá, defumações com os seus longos cigarros, coloca a bõca em determinada parte do corpo do paciente e chupa essa parte, para depois cuspir sobre uma pasta de algodão espalmada sobre uma vasilha de barro, por exemplo, um prato.

O que vemos então? Lá está o inséto, o osso, o espinho ou qualquer outra coisa que provocáva o sofrimento do doente.

É natural que acreditemos num ato de ilusionismo, porém tão bem praticado, que faria inveja ao maior ilusionista do mundo e nos deixa pensando... Talvez por sugestão, o doente fica bom.

Tambem quando o indio se sente com o organismo combalido por várias das enfermidades que lhe são peculiares, após o tratamento especifico e em determinados casos, é habito, fazer o que êle chama IPARI', ou seja "arranjar o côrpo" e que é:—o "iramrê", munido de um estilete de cristal de rocha, dar varios golpes na péle do convalescente, deixando sangrar um pouco e em seguida friccionar o local com sal de cosinha e pimenta malaguêta (não sabemos o que uzavam antes de conhecer o sal).

Observamos, de uma feita, algo que nos deixou seriamente impressionados e, relatando-o, não iremos além do que observamos, por termos ficado sem compreender, nem poder formular uma hipotese. Foi o seguinte:—um indio gritava com dôr de dente; chamaram portanto o "pagé". Este, chegando, mandou que o paciente se deitasse e abrisse a bôca. Depois de várias palavras cabalisticas, pronunciadas em lingua para nós desconhecida, pois que não éra o pariukur, soprou por tres vezes a fumaça do seu cigarro, conservada na sua propria bôca, dentro da bôca do paciente. Ao terminar essa intervenção, a dôr havia passado. O mais estupendo, o mais incompreensivel porém foi, no dia seguinte, o dente que na vespera apresentáva apenas um pequeno orificio, achando-se solidamente preso, largar aos pedaços ao simples contato dos dêdos, saindo assim com toda a raiz.

Muitos são ainda os metodos de tratamento de varias doenças entre os indios pariukur, entretanto, já nos alongamos bastante e acreditamos assim ter dado uma idéia de como no setor da saúde, êsses nossos irmãos lutam como nenhum outro pôvo, ferozmente, heroicamente, pela conservação da especie.

E talvez ainda um dia, a nossa medicina, abeberando-se em seus conhecimentos, possa trazer, para bem da humanidade, alguma coisa mais, ensinada por esse eterno caluniado—o indio brasileiro.

EL INDIO Y EL CENSO NACIONAL

Por Víctor Gabriel Garcés
(Ecuador)

Summary

The difficulties involved in taking a general census are well known. These difficulties require still greater efforts in order to overcome them in te case of Indian groups, owing to the way these sectors of the population are scattered, and to the traditional distrust the Indian has for any white man's mingling in his affairs; especially when his mingling takes the form of inquiries, counting of persons and properties, etc. "To the Indian" the author says, "who has been absurdly placed at the very end of all projects for social improvement, all inquiries, any kind of inquisition regarding his economical and cultural status, seem to imply threats of exortion and harm". This natural distrust of the Indian, which may be found everywhere in America, has greater proportions in Ecuador owing to the fact that this country is absolutely lacking in censal antecedents. This is maintained by Gabriel Garcés when he writes: "Statistics have always been overlooked by our government and institutions due to the great difficulties there have always been in making them and giving them correct application".

The taking of the First General Census of Ecuador having been planned for next November, the government has — as have other countries — made interesting previous experiments: Last April the rural parish of San Pablo del Lago, having a large percentage of Indian population, was selected. Intensive propaganda was carried on and people were "prepared" by graphic and sound means (movies, loudspeakers, etc.) which means were a great help in overcoming the resistance of urban nuclei, but did not show the same results with the Indians: they fled to the hills, abandoning their huts and properties. The authorities' intervention was totally innefective, as was the help received from the Church, the Bishop of Imbabura himself, having been present. The Indian mayors, who have and sufficient cultural contact with white men to understand the usefulness of the census, were the only ones who could convince their cultural brethern that the census was a necessary and harmless operation.

This very useful experience revealed, not only the tactics to be followed in the November Census, but the great importance of the State's giving due consideration to the practical value of traditional authorities in Indian communities.

En el Ecuador no tenemos antecedentes de naturaleza censal. La estadística misma ha sido huraña en nuestros medios oficiales e institucionales por las dificultades que siempre hubo para formarla y practicarla como es preciso. Cuando un compromiso internacional y, además, el convencimiento interno de la necesidad de un censo demográfico nacional puso al país en plan de trabajo para llegar a cumplir su palabra y efectuar esta operación trascendental, de hecho crecieron las dificultades de toda índole, entre las que había de figurar

aquellas derivadas de la diversa y variada constitución étnico-cultural del pueblo ecuatoriano.

Integrados los mecanismos técnico-administrativos del censo, era menester abordar seriamente el gran problema y buscar los medios para lograrlo. El país geográfico, conocido en los mapas y planos topográficos dispersos y múltiples, debía ser comprobado en su veracidad territorial y, sobre todo, en la real composición social de sus centros poblados. ¡Cuántos cambios han debido existir entre aquello que enunciaba un mapa y aquello otro que decía la verdad humana y colectiva de nuestro país! Las Brigadas de Reconocimiento Precensal, repartidas por toda la extensión ecuatoriana, han realizado una obra valiosa y buena en el sentido que se apunta, es decir, en la conformación y correlación de lo físico-geográfico con lo demográfico-social que corresponde al Ecuador.

Pero aun completando la tarea previa a la que se ha hecho referencia, surgía, como en efecto ha surgido, la intensa preocupación por los requerimientos de una población indígena numerosa que debe participar en el censo de Noviembre del año en curso. Esa población, integrada por comunidades que conservan unidad y diferenciación y por grandes grupos de aborígenes dispersos en las zonas andinas del país, deberá ser contada y clasificada, al menos en cuanto sea posible y eficaz, en la operación censal próxima. Y si la resistencia de las gentes, resistencia y rechazo a todo conato de indagación de datos personales y familiares, es un hecho perfectamente cierto, crece automáticamente este peligro al tratarse de grupos rurales, agrarios y agrestes, en quienes no alienta el estímulo de una sana cooperación con los fines estadísticos que el Estado quiere realizar mediante el censo de población. El Indígena no sabe ni alcanza a comprender qué bienes pueden derivar de un recuento de la población. Para él, hombre absurdamente colocado al final de todo propósito de mejoramiento social, la indagación, la inquisición de referencias y cualquiera manera de verificar su verdad económica y cultural, parece sugerirle amenazas de extorsión y perjuicio. Para él, misérrima célula del organismo social ecuatoriano, nada le amilana tanto como el método investigador de su vida y de su infelicidad. Para él, indio entremezclado con la parda tierra en que se asienta y muere, no le sirven los planes de propaganda, ni el recuerdo estremecido de nostalgias de la grande y ordenada manera estadística de sus abuelos del Incanato. El Indio cree porfiadamente que el Estado lo explota y no lo beneficia, que lo busca para irrogarle daños y no lo retribuye nunca en servicios. El Estado, para la comprensión indígena general, se halla manifiesto en

la autoridad que manda y sanciona, en la prisión, en la multa, en el impuesto o tributo compulsivo, en la ley dura que impone sus prescripciones, en todo lo que adquiere significado de fuerza y de obligación irrenunciable. No es el Estado, para el Indio, una evidencia de equilibrios sociales y jurídicos. No es tampoco la tangible realidad del orden colectivo con una política de progreso y justicia. Si es así la vaga idea que el Indio guarda del Estado, lógico es pensar que no se armonizan los programas que éste traza con los sentimientos que aquél mantiene y que, por lo tanto, andan distanciados permanentemente, pese a los esfuerzos que se hagan en contrario.

Desde el momento en que se anunció la gestión censal en el país, fué necesario tomar cuidados. Sin embargo, en distintos lugares la sospecha hizo su aparición y fué indispensable que la voz persuasiva de los funcionarios y la palabra pacificadora de los eclesiásticos, de éstos especialmente, amonestase a las gentes y las invitara a la serenidad. El Indio, sobre todo, aquel hombre experimentado en los engaños de que ha sido víctima propicia, tenía que sospechar siempre mientras no se comprobara que cuanto se hacía o se pretendía hacer no implicaba daño para nadie. Proceso lento, pues, ya que demanda cierto apaciguamiento necesario en el espíritu de los hombres del pueblo para aceptar empresas de alcance colectivo nacional, y más lento aún si se trata de los grupos indígenas que no son propensos para admitir tales empresas quizás porque no entienden en qué consisten y qué beneficios se persigue.

Para decidir los sistemas de acción censal, fué preciso realizar un corto censo de experiencia. Para el efecto, se señaló la parroquia rural de San Pablo del Lago, en la rica provincia de Imbabura, rica incluso en población indígena. El 18 de abril anterior fué el día indicado para llevar a cabo esta prueba mediante la participación de funcionarios y autoridades a quienes concernía tan ardua tarea. Previamente se había hecho alguna propaganda acudiendo a los medios gráficos, musicales y cinematográficos con que se contaba para el caso. No poca ayuda han prestado los equipos mecánicos y el personal de la SAREC (Servicio Ambulante Rural de Extensión Cultural), organización recientemente establecida bajo los auspicios del Ministerio de Educación. La SAREC tomó a su cargo, con la ayuda de los organismos del censo, esa propaganda rural con la sonoridad de sus altoparlantes y la invitación musical a las gentes. El día preciso comenzaron su obra los empadronadores. En el núcleo urbano de la parroquia los inconvenientes se redujeron al mínimo, puesto que los pobladores ya conocían de lo que se trataba y no opusieron resisten-



El Gobernador de la Provincia de Imbabura y el Obispo de Ibarra empadronando a 2 Indios en el Censo Experimental de San Pablo del Lago, Ecuador. Abril, 1950.—*Foto Pacheco*

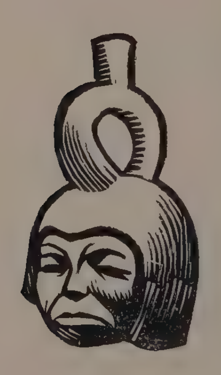
cias. Pero al iniciarse esa misma operación en las zonas rurales de la parroquia, se anotaron automáticamente los efectos de esa ancestral, vieja sospecha de los Indios respecto de cuanto con ellos quiere hacer el hombre blanco. La casa indígena, la "choza" aparecía abandonada, solitaria. Sus moradores la habían dejado así intencionalmente para alejarse presurosos hacia el risco empinado, detrás de cualquier peñasco, entre las enramadas, confundidos con la múltiple verdura de los campos de cultivo. Inútil la llamada musical o el pedido sonoro de los altoparlantes. Inútil la presencia de autoridades civiles y eclesiásticas, incluso el Obispo de Imbabura. El Indio agrario y agreste, huidizo y desconfiado, no se hallaba convencido de lo que se quería realizar. El Estado, representado por las autoridades, allí estaba y su presencia no inducía a la acción cooperadora del Indigena, sino todo lo contrario. El Estado frente al Indio y éste frente a aquél, no se compaginaban en el afán actual de ensayar un censo de población!

Los Alcaldes indígenas, autoridades sin potestad confirmada por el Estado, son individuos que gozan de prestigio entre las masas aborígenes. Ellos son consejeros, amigos y compañeros en quienes confían los Indios. Hombres adustos, severos, comprensivos además porque su rol de jefes les ha dado ocasión de ponerse en contacto con la población de mejor cultura, desempeñaron el papel salvador en el censo experimental de San Pablo. Cuando los Alcaldes indígenas hablaron en quichua y llamaron a los Indios para que se acercaran sin temor, sin recelo, puesto que nadie los iba a molestar ni perjudicar, lentamente, pausadamente hacían su aparición al salir de sus escondites. Indios perplejos, plagados de recelo, no podían sino dar pábulo a su temor y dominarlo solamente cuando su lenguaje nativo les invitaba al acercamiento pedido por sus Alcaldes. Experiencia interesante, puesto que aún la voz sacerdotal y episcopal no había surtido efectos mientras sus superiores y jefes, los Alcaldes, no dijesen la verdad.

Hay que considerar, entonces, el valor práctico que la autoridad tradicional tiene sobre los Indígenas para los efectos de que el mismo Estado, en sus relaciones de orden político y administrativo, no olvide de contar como elemento aglutinante y medio de enlace necesario a aquellos individuos, a quienes un respeto familiar o de grupo concedió antes el rol de jefes y que, en el presente, aún subsiste en muchas zonas indígenas como rezago de viejas organizaciones derivadas del ayllu. Cuando se pretende conseguir la aceptación indígena para requerimientos masivos es imprescindible la presencia y anuencia de aquellos jefes o autoridades, al menos si se les convence racio-

nalmente de la importancia de su colaboración. Un censo, por ejemplo, que indefectiblemente tiene que abarcar a la totalidad de un pueblo en el que hay masas autóctonas nutridas, no podrá realizarse con éxito —relativo, naturalmente— si no se comienza por interesar con afán y justeza a esos hombres que encarnan el principio de acatamiento y disciplina de las parcialidades y comunidades campesinas e indígenas del país.

Ha hecho mucho bien la experiencia reciente para advertir los sentimientos que abrigan los grupos indígenas de nuestra población ecuatoriana. Quienes desde tiempos atrás nos encontramos inclinados a la gran causa indígena no nos sorprendimos de estas cosas ni nos sorprenderemos de cuanto ocurra como miedo, rechazo, reserva por lo menos, ante los problemas del Estado y de la Nación misma. Es que el Indígena aún parece integrar un pueblo aparte, por más que la verdad política, nacional, jurídica y constitucional, nos diga absolutamente lo contrario. La realidad es una cosa y los anhelos de igualdad humana y social todavía no se traducen en evidencias colectivas.



EL CULTO AL ÁRBOL Y A LOS ANIMALES SAGRADOS EN EL FOLKLORE Y LAS TRADICIONES GUARANÍES

Por León Cadogan
(Paraguay)

Summary

Referring to the Tree Cult and the Animal Cult in Guaraní religious traditions, the author states it would be possible to build up a tolerably reliable picture of these cults utilizing Paraguayan folklore, i. e., the beliefs and superstitions extant among the population of mixed blood, descendants of Spanish conquerors and Guaraní Indians. In spite of the fact that the average countryman heartily despises his Indian forbears, a phenomenon already discussed by Bertoni, Guaraní religious traditions have survived to a surprising extent in the national folklore, and exert an important influence upon the average countryman's way of thinking.

Candles are still burned, invoking the Devil, at the foot of a Kurupika'y (Sapium Longifolium), the tree devoted to the Guaraní love spirit; and Kurupí, the name of this spirit, has become synonimous with pimp or bawd. The Hypericum Connatum, the sacred Guaraní plant of friendship, is used by country people as an amulet; and the Guaraní belief in the good and bad souls of trees is preserved in the myth of the Ka'a Yary, the spirit of the Yerba Mate tree, which helps the faithful worker, but punishes him who is faithless with death.

As a case of the survival of the Guaraní Animal Cult in Paraguayan (mixed-blood) folklore, the author cites the "Father of the Foxes", invoked by the countryman with the object of puttin a stop to the depredations of these animals. In Guaraní mythology, each species has a "True Father", a spirit inhabiting Paradise and which all animals of the species obey; the Father of the Tapirs utilizing the Milky Way as a road, and the Pleiades or Seven Sisters being the Great Spirits of a species of bees. The Indians consider the Arakú — a bird of the Rallidae family — as of ill omen; and the Paraguayan countryman believes the Devil assumes the shape of this bird to attack, at night, the priest of other pious person on their way to render spiritual assistance to a dying person.

En un trabajo reciente, el Dr. Egon Schaden hizo referencia a mitos y leyendas de indiscutible origen amerindio que, en sus lineamientos generales, corresponden a los del Viejo Mundo.[1] Al consignar al papel esta brevísima síntesis de dos aspectos del folklore paragua-

[1] Egon Schaden: *Indios e Caboclos. Páginas de Etnografía e Folklore.* São Paulo, 1949.

yo, no es mi intención subrayar estas analogías —tarea fascinante, por cierto, y que nos plantea problemas interesantísimos—, sino referirme a otro aspecto del tema: la supervivencia, disfrazada, en el alma de la nueva raza, producto de la unión de lo europeo y americano, de la cultura aborigen. Sabido es el desprecio que siente el Mestizo, descendiente de Español y de India Guaraní, por la raza autóctona, fenómeno que ha sido tratado en forma extensa y erudita por Bertoni.[2] El folklore nativo, empero, nos demuestra sin lugar a dudas, que a pesar de esta antipatía, el Espíritu de la Raza Indígena sobrevive. Obligado, por la persecución de siglos, a mimetizarse, florece disfrazado en las reconditeces del alma del Mestizo, quien le desprecia, dictándole desde las misteriosas regiones de la subconsciencia, normas que regirán muchas de sus actividades y engendrando los pensamientos que lo dominan.

* * *

Una leyenda difundida entre nuestros campesinos del Guairá (Villarrica) cuenta que, en el principio, Dios vivía en la tierra entre los hombres. Habiéndoles enseñado los elementos de la verdadera religión, las plegarias y la manera de vencer las tentaciones a que serían expuestos por el Demonio, les comunicó su intención de volver al Paraíso en donde todos ellos, oportunamente, se le reunirían si cumplían los preceptos por El inculcados.

Unos emisarios de Añá (el Demonio) que habían estado espiando, se constituyeron, no bien hubo retornado Dios al Paraíso, ante su señor el Príncipe de las Tinieblas. Cabizbajos y abatidos le comunicaron que en adelante sería inútil tratar de hacer caer en tentación a los hombres para apoderarse de sus almas, porque —decían— tan sinceras fueron las muestras de contrición visibles en ellos al ausentarse Dios, que existía la plena seguridad de que jamás se apartarían del camino por El trazado.

Añá soltó una carcajada.

—Id, dijo, y de la madera del Kurupika'y (*Sapium Longifolium*) fabricad un instrumento de cuerdas. Alisad el césped debajo de otro Kurupika'y frondoso y allí tañed vuestro instrumento: pronto recogeréis abundante cosecha.

Así se hizo, y la música del mbaraká (guitarra) incitó a la danza, primeramente separados hombres y mujeres, pero juntándose luego ambos sexos; la promiscuidad engendró la lascivia con su secuela de celos y pendencias; y grande fué la cosecha de Añá en almas humanas.

---

[2] Moisés S. Bertoni: *La Civilización Guaraní.* 1922.

En esta brevísima leyenda —genial creación, seguramente, de algún astuto hijo de Loyola o igualmente sagaz discípulo del Poverello de Asís— vemos fusionados en admirable síntesis los mitos de la tierra y el Cristianismo exótico; de la madera proveniente del Kurupika'y —el árbol de Kurupí, Dios o duende del amor de la mitología aborigen— se fabrica el instrumento musical maldito, cuyos acordes lascivos conducirán a los hombres a la perdición; y a la sombra de este mismo árbol del duende del amor guaraní se realizará la primera danza pecaminosa tan grata a los ojos del Demonio, siempre al acecho de almas.

Otra reminiscencia del mito de Kurupí y de su árbol consagrado la constituye una práctica aun subsistente en el Guairá para conciliar el amor de una persona indiferente, práctica que consiste en encender una vela al Demonio. Para que sea eficaz el sortilegio, debe el galán despechado, o la doncella celosa, practicar una excavación al pie de un Kurupika'y, colocar en ella una vela e, invocando al Demonio, encenderla. Esta práctica es considerada como pecado mortal; pero de que subsiste aún en nuestra campiña, lo he podido constatar personalmente. Y de la probabilidad de que antaño fuera aún más extendida de lo que es en la actualidad, tenemos prueba en el hecho de que, en nuestro léxico familiar, Kurupí ha llegado a ser sinónimo de proxeneta o alcahuete.

El Kurupika'y, para quien se dedica a las investigaciones de carácter etno-lingüístico, encierra un enigma. De que es el árbol del duende del amor guaraní, tenemos prueba en el mismo nombre; y nuestro folklore nativo, fusión íntima del paganismo autóctono y cristianismo europeo, así lo confirma. Sin embargo, entre los Mbyá-guaraní del Guairá, el Kurupí no es el duende del amor, sino un ser de alta moralidad en lo que a relaciones sexuales se refiere. El duende del amor: "el que corrompe a las doncellas", es llamado por los Mbyá, Yvyra'i-ya, o mimby í va'é. El Kurupí, en cambio, tiene su morada en cavernas inaccesibles (de las que existen algunas en el departamento de Tava'í, San Juan Nepomuceno) y puede ser inducido, mediante un complicado ritual, a conferir la inmortalidad a los hombres. Los Mbyá, sin embargo, para designar el *Sapium Longifolium* y otros árboles de la familia de las Euforbiáceas, emplean el nombre Kurupika'y, sin que ninguno de quienes he consultado sobre el tema me haya podido explicar la relación entre este árbol y el Kurupí de su mitología. Ahora bien, como he dicho en otro trabajo, durante mis investigaciones he reunido datos que hacen entrever la *posibilidad* (subrayo la palabra por ser rudimentarios mis conoci-

mientos de etnología sudamericana) de que los Mbyá no pertenezcan a la nación dominante guaraní en la que los agrupa Bertoni, sino a una nación tributaria de ésta. ¿Será a acaso el Kurupika'y, árbol que entre ellos no tiene ninguna relación con el Kurupí de su mitología, reminiscencia de la fusión de su cultura con la de otro grupo, de la misma manera en que constituye un símbolo de la fusión de creencias occidentales y mitos autóctonos?[3]

La Ka'avó Tory: Del *Hypericum Connatum*, usado por los Mbyá como amuleto para atraer la buena suerte, dicen que nació simultáneamente con un hijo de Tupã Ymá o Tupã Ru Eté, Dios de las lluvias y dueño de las aguas. Su nombre guaraní significa literalmente: yerba de la amistad, de la amabilidad; empleándose también como amuleto, con idénticos fines que entre los Indios, entre nuestros campesinos. Tan generalizada debe de haber sido antaño la creencia en las virtudes de esta planta para atraer las simpatías del semejante que "i ka'avó" = tiene yerba, subentendiéndose "ka'avó tory". es sinónimo en la vernácula de: es querido, es popular; y refiriéndose a un comerciante implica que, por las simpatías de que goza, tiene numerosa clientela.

Guapo'y: Ficus, higuera silvestre. Para curar el bocio, ciertos médicos indígenas llevan a la persona al pie de un Guapo'y, practican una pequeña incisión en la corteza para extraer el látex, el que aplican al bocio; atan una tira de corteza alrededor del cuello del enfermo, y apostrofan al árbol en la siguiente manera:

—Bien, Kuachinguy (Ficus, en mbyá-guaraní), traigo junto a ti a esta mujer (u hombre) para que la sanes. Ningún deseo ocioso me impulsa, sino el de verla sana. Tú la sanarás; en caso contrario, volveré a derribarte a hachazos.[3] De esta creencia indígena en la virtud del Guapo'y o Kuachinguy, subsisten reminiscencias en nuestro folklore regional; pues a un caballo atacado de "espunjia" (espundia, tumor que ataca a los equinos), basta con atarle al cuello una raíz de este árbol para que sane. Debe tenerse la precaución, sin embargo, siempre que se nombra al animal enfermo, de aplicarle el nombre Guapo'y, para asegurar la eficacia del tratamiento.

De *Yvyrá Yu 'Y vãtã* —la columna de madera dura indestructible— que hizo surgir Ñande Ru del Caos para apoyar contra ella la masa de tierra que iba surgiendo de entre sus dedos en los albores de la Creación, ya he hablado. No es extraño el que los Mbyá tengan en particular estima la imagen de este árbol milagroso, el Ayu'y. que

---

[3] León Cadogan: *Síntesis de la Medicina Racional y Mística Mbyá-guaraní.* "América Indígena", Vol. IX, pp. 21-35. México, 1949.

abunda en nuestras selvas; ni que la etimología de su nombre tenga que buscarse en las tradiciones religiosas guaraníes: A yu ʻy, apócope de: Yvyrá yu ʼy = mástil o columna de madera indestructible, milagrosa.[4]

Todos los árboles mencionados poseen, según los Mbyá, almas dóciles: i ñeʼẽ katupyry. Existen, sin embargo, árboles de alma indócil, mala, perversa: i ñeʼẽ avaeté, entre los que sobresale el Lapacho (*Tecoma Ype*). Este árbol maligno embruja a los hombres, infiriéndoles heridas invisibles en las vísceras, y únicamente los médicos agoreros pueden salvar sus víctimas de la muerte.[3] Y en el folklore nativo, "criollo", consérvase intacta la creencia aborigen en el alma de los árboles; mereciendo citarse, además de los ejemplos enumerados, la Leyenda de Ka'á Yary, el espíritu de la yerba mate o *Ilex Paraguayensis*, esbozada ya por Schaden en las páginas de esta Revista; espíritu que al yerbatero le auxilia en sus pesadas tareas, pero que al que le es infiel lo castiga con la muerte.[5]

* * *

El Kavure'í, ave de la familia de las Strigiformes, a veces alberga una pequeña mosca parasitaria que, cogida sin matar al ave de la que es huésped, constituye para nuestros campesinos un preciado talismán; y, según una creencia popular, asegura a quien la posee el éxito en sus empresas. Fué un ave de la misma familia la que albergó a Ñande Ru Tenondé mientras él creaba el Universo; cuya forma también asumió el creador de esta tierra en que vivimos y, dejándose coger en una trampa armada por Ñande Yaryi —nuestra Abuela - progenitora de la raza, se unió con ella en matrimonio.[6]

Para terminar con las depredaciones del zorro basta, según una creencia conservada en el folklore guaireño, con espiarle desde un lugar oculto y, en cuanto se halle dentro del alcance de la voz, gritarle:

—Déjate de tus picardías; de lo contrario te denunciaré a tu jefe: Reyeheyá y ramo mondá güi, ro mombe'ú ne nde ruvichá pe.

La anciana que me contó este ardid para escarmentar al ladrón me dijo que todos los animales, especialmente los predatorios, responden a un jefe, ser incorpóreo a quien temen y obedecen. Y en esta creencia supersticiosa, aparece ya con mayor nitidez la relación entre el folklore nativo y las tradiciones autóctonas, pues según las creen-

---

4 *Avyrá Yu'Y*. "Cultura", Asunción, 1946.

5 Egon Schaden: *A Erva do Diabo*. "América Indígena", Vol. VIII, pp. 165-69. México, 1948.

6 *Tradiciones Religiosas de los Yeguaká Tenondé*. "Rev. de la Soc. Científica del Paraguay", Vol. VIII, Nº 1.

cias de los Indígenas, cada especie animal tiene su jefe o superior. llamado el "verdadero padre" de la especie. Así por ejemplo, los tapires (mboreví) responden al Mboreví Ru Eté —el verdadero padre de los tapires—, cuyo carril es la Vía Láctea, la que en la vernácula conserva su nombre aborigen de Mboreví Rapé— el camino del tapir—; y las abejas melíferas "eirusú" tienen sus jefes en las Pléyades o Siete Cabrillas, las que también conservan su nombre autóctono de Eichú. En cuanto a las aves migratorias, cada año vuelven a la morada del Verdadero Padre de los Pájaros, situada entre la tierra y el paraíso de Ñande Ru; retornan a la tierra cada primavera, y por este motivo les aplican los Mbyá el nombre de Güyrá Marangatú— las aves bienaventuradas.

Otra creencia indígena relacionada con nuestro tema y de la que conservamos vestigios en nuestro folklore "criollo", es la que atribuye calidad de ave agorera al Arakú, nombre mbyá-guaraní de las aves de la familia Rallidae. El Arakú, dicen los Indios, cuando vuela de noche por sobre una vivienda lanzando sus gritos característicos, anuncia desgracias: Arakú vaí ña na'yvõ — el Arakú malo nos hiere el alma (anuncia infortunios). Según nuestros campesinos "criollos", un emisario de Satanás llamado Mala Visión emite los gritos del Syrykó (nombre paraguayo del Arakú) al atacar al cura que lleva los sacramentos a un moribundo, o a la persona piadosa que va con objeto de encabezar las plegarias junto a su lecho de muerte. Por esto, dicen, el portador de auxilios espirituales que visita a un moribundo de noche, siempre debe ir acompañado; pues las arremetidas de la Mala Visión, cuyo deseo es que el enfermo muera sin los auxilios de la religión, suelen a veces ser de fatales consecuencias.

En el mito de Guachú Ya Eté existe estrecha relación entre una figura prominente de la mitología guaraní y un pájaro de la familia de las Cuculidae. Según la leyenda, una mujer con niño de pecho en brazos se introdujo en una chacra ajena a hurtar porotos, siendo convertida en venado — guasú. Su hijito, a quien hubiera sido injusto castigar en esta forma, fué metamorfoseado por los dioses en duende. el Guachú Ya Eté, el verdadero dueño de los venados. Habiendo ya, sin embargo, algo de grosero, impuro, en la naturaleza del niño esta porción de mortalidad —hekó achy kué—, asumió la forma de pájaro muy tímido y esquivo de la familia mencionada. A este pájaro lo designan con el nombre de Guachú Ya Eté Pyrongá — el lugarteniente del verdadero dueño de los venados. Y si a un campesino paraguayo avezado en las cosas del terruño se le dice que existe notable semejanza entre el reclamo de este pájaro y el agudo silbido atribuído al Yasy-

yateré, el pícaro duendecillo de rulos dorados y bastoncillo de oro de nuestro folklore, responderá que es fácil discernir entre el silbido de Yasy-yateré Güyrá —el pájaro del Yasy-yateré— y el del duende, pues el silbido de éste hace estremecerse a cualquiera.[7]

* * *

No hallamos en los anales guaraníes un culto de animales sagrados comparable al culto de la serpiente citado por los cronistas de la Conquista, que el historiador argentino, don Vicente Fidel López considera, en su *Manual de la Historia Argentina* como símbolo del Culto Solar, religión de la raza. Tampoco hallamos en dichas tradiciones creencias semejantes a las que dieron origen a la adoración de los animales sagrados entre los Egipcios y otros pueblos clásicos de la antigüedad. Menos todavía un culto del árbol comparable, por ejemplo. con el de la encina sagrada de Dodona y otros de la mitología clásica; pues tanto el Culto del Arbol como el Culto de los Animales de la religión guaraní constituyen algo sui géneris, con características inconfundibles y con el sello distintivo de lo autóctono. Como dijera Brinton refiriéndose a la cultura americana en *The American Race*: "Llevan el sello distintivo de la psicología de su género".

Y bastaría para reconstruir, con tolerable precisión, un cuadro de dichos cultos, con recurrir al folklore paraguayo, pintoresca amalgama en la que, en íntima fusión con lo europeo, se conservan casi intactas las tradiciones autóctonas; esto a pesar del desprecio que siente el Mestizo por su antecesor el Indio Guaraní.

---

[7] *Guasú Ya Eté.* "Cultura", Asunción, Oct., 1946.—La versión brasileña de este mito del duende a quien siempre acompaña un pájaro de la familia Cuculidae, ha sido tratada, con nutrida bibliografía, por Schaden en su trabajo ya citado.



Dos jóvenes Chamulas de Chiapas, México

PERSONALITY AND GOVERNMENT

FINDINGS AND RECOMMENDATIONS OF THE INDIAN ADMINISTRATION RESEARCH*

By LAURA THOMPSON
(United States)

Sumario

Los Pápagos, tribu de cerca de 7,000 Indios, habitan una zona de reservación de un total de 2.855,920 acres en el desierto del Sur de Arizona, en la frontera con México. Hablan el idioma Pápago, que pertenece a la rama Pima de origen Uto-Azteca (menos del 40% hablan el inglés y menos del 20% lo leen y escriben); este pueblo primitivo aparentemente ha vivido desde tiempos muy remotos en, o en los alrededores de, su territorio actual. Durante los dos últimos milenios, han desarrollado un método de vida dual y altamente funcional; pasan el verano en las aldeas de los valles cultivando sus campos irrigados por las inundaciones y se trasladan en invierno a sus terrenos de caza en las montañas, cuando la provisión de agua en los valles se ha terminado. Una polarización semejante puede encontrarse en la organización familiar y comunal de los Pápagos, en la que se ha instituído el equilibrio entre las necesidades del grupo y las del individuo. Mientras que éste goza de amplia libertad para el desarrollo de sus actividades, meditaciones y búsqueda de visiones, con pocas restricciones a sus inclinaciones instintivas, los problemas colectivos tradicionalmente se discuten y resuelven por medios que suponen responsabilidad colectiva, particularmente mediante el Consejo de la Aldea (que anteriormente se reunía todas las noches, comprendía a todos los hombres adultos y tomaba sus decisiones por unanimidad, lograda mediante la influencia del Jefe de la Aldea). De acuerdo con las presentes investigaciones, la visión del mundo tradicional entre los Pápagos es también dual, tienen dos tipos de actitudes frente al poder y un tipo dual de personalidad comunal que les permite vivir a veces en una "realidad" y a veces en otra, sin experimentar profundos disturbios ni confusión. Para esto, se ayudan indudablemente por una fuerte tendencia a evitar en lo posible compromisos definitivos y a desentenderse de conceptos claros y categóricos.

Las investigaciones parecen indicar que la cultura tradicional de los Pápagos, así como su personalidad representan un desarrollo altamente funcional y regulador de sí mismos, de gran profundidad en el tiempo, coherencia interna y durabilidad. A mayor abundamiento, merced a una combinación de circunstancias, la tribu ha sido menos perturbada por la influencia del hombre blanco que la mayoría de los grupos indígenas de los Estados Unidos y las relaciones con los Blancos han sido relativamente pacíficas. Sin duda, la incorporación a la cultura moderna en forma de cambios de importancia en su antiguo modo de vida, realmente no se inició sino hasta el siglo XX, al establecerse la principal Reservación Pápago y al perforarse pozos profun-

* This is the fourth of several installments of a volume to be published by the *Instituto*. Footnotes refer to a bibliography at the end of the chapter.

dos para proporcionar agua en forma permanente a los campos de las aldeas. Este proceso se aceleró desde 1930, cuando el gobierno federal invirtió grandes cantidades de dinero bajo el CCC-ID, etc. Por lo tanto, los Pápagos conservaron hasta hace muy poco, su modo de vida tradicional intacto, desde el punto de vista de su estructura interna; por más que se hayan efectuado cambios relativamente superficiales en sus costumbres materiales, tecnología y organización social. De hecho, ciertos grupos de Pápagos conservan hasta la fecha ese modo de vida tradicional.

La mejoría en el aprovisionamiento de agua, seguido por el desarrollo de aldeas permanentes en los campos, fué acompañada por otros factores que, acumulados, engendraron alteraciones esenciales en el problema de subsistencia de los Pápagos. Se destacan entre éstos, el deterioro de sus recursos básicos debido a la seria erosión de la tierra, producida por el abuso de pastoreo del ganado, a la desaparición de los animales de caza y a cambios climáticos. Frente a estas dificultades que se agravaban cada vez más, muchas familias pápago empezaron a emigrar de la Reservación, para dedicarse a trabajar como asalariados durante los meses de invierno, y conservando sus hogares permanentes en sus villas del campo, donde pasaban el resto del año dedicados a labores agrícolas y ganaderas. Con el tiempo se desarrolló un nuevo sistema de vida también dual entre ellos. Reforzando el equilibrio rítmico de su cultura tradicional y de su estructura personal, el nuevo sistema aparentemente resolvió hasta cierto grado, tanto sus necesidades económicas inmediatas (de las tribus que se han estudiado, los Pápagos, con la menor cantidad de recursos naturales en relación a su población, tienen ahora el más alto promedio de renta anual por familia), como sus necesidades más profundas de carácter socio-psicológicas.

Lo anterior, hace comprender por qué, a pesar de sus tierras que se deterioran a grandes pasos (aun tienen una sobrepoblación ganadera de 62%), de sus relativamente escasos recursos naturales, mala salud, analfabetismo general, de la reducida asignación federal per capita, la tribu pápago presenta un cuadro relativamente favorable psicológica, económica y socialmente hablando, si se les compara con las otras tribus estudiadas como parte del Proyecto de la Personalidad Indígena, y también probablemente si se les compara con la mayoría de los grupos indígenas actuales de los Estados Unidos. Las investigaciones indican, sin embargo, que la seguridad de la mayoría de los Pápagos y su adaptación integral a las condiciones cambiantes dependen en gran parte del hecho de que han conservado su vida cooperativa, familiar y comunal en sus tierras tradicionales a la vez que ingeniosamente adaptaban su economía a la del mundo exterior. A pesar de las dificultades prácticas, los hechos parecen indicar que el desarrollo físico, social y psicológico en sus tierras tradicionales, haciendo contrapeso al ciclo de asalariados, es de vital importancia para el bienestar de los Pápagos, y constituye el eje alrededor del cual puede el individuo realizar su nuevo ajuste a las condiciones modernas. En tal forma, la nueva orientación dual puede servir de base a planes de tipo administrativo. Parece que lo indicado es un programa de doble acción para favorecer el bienestar de los Pápagos: por una parte, debe subrayarse la necesidad de mejorar las condiciones de las Reservaciones; por otra, se ve la necesidad de plantear y resolver, hasta donde sea

posible, tanto el problema específicamente educativo, como los de trabajo y bienestar general del asalariado pápago.

Se recomienda específicamente una reducción del ganado de los Pápagos hasta que quede en relación con las posibilidades de las tierras de pastura, prefiriéndose el ganado bovino al caballar; la aplicación de las prácticas conservadoras de la tierra; la mejoría de la economía ganadera; la rehabilitación de los ranchos que sólo reciben agua de las inundaciones; el establecimiento de cooperativas de irrigación y el desarrollo de la agricultura mediante la misma irrigación; el traslado de familias pápago capacitadas, a la nueva Reservación del Río Colorado que cuenta con tierras irrigadas; suplementar el servicio médico ortodoxo con otro de salubridad indígena; adaptar el año escolar al ciclo migratorio anual, convertir las escuelas diurnas en centros de educación comunal, que ofrezcan instrucción y práctica en las labores que se requieren en el nuevo sistema de vida de los Pápagos y que patrocinen una campaña alfabetizadora entre la población; y, finalmente, el establecimiento de un Servicio de Trabajo entre estos Indios, en forma cooperativa para hacer frente a las necesidades del asalariado.

Chapter 5[1]

THE PAPAGO

The Papago of the United States are a tribe of some 7,000 Indians who inhabit an area of 2,855,920 acres[2] of desert and semi-desert land in southern Arizona bordering Mexico. A closely related Papago group lives across the border in Sonora. The gross area of the American Papago includes three reservations: the San Xavier reservation of 71,189 acres (established in 1874), the Gila Bend reservation of 10,235 acres (established in 1882), and the main Papago reservation of 2,774,496 acres (established between 1911 and 1938). With the exception of 41,708 individually allotted acres at San Xavier, technically all the land of the Papago reservations is held in common by the tribe.

The American Papago and their close relatives south of the Mexican border belong to the Pima Indian group, which includes also the Pima Indians to the north. Papago and Pima speak dialects of the Piman language belonging to the Uto-Aztecan stock. Most Papago

---

[1] The Papago chapter of this study is based mainly on factual material presented in: Joseph, Spicer and Chesky; Underhill, 1939, 1946; Secretary of the Interior, 1949; and U. S. Office of Indian Affairs, 1944 b.

[2] There is some discrepancy in government reports regarding the size of the Papago reservations, the latest official total showing 909 acres less than that quoted above (see Secretary of the Interior, 1949, p. 7).

are classed as "full-bloods".[3] Less than 40 percent of the Papago speak some English and less than 20 percent can read and write.[4]

History

Recent archaeological finds indicate that Papagueria, as the land of the Papago is called, has been inhabited by man for perhaps 10,000 to 25,000 years. The earliest cultures were Paleolithic hunting and gathering types. At about the first century A. D. maize[5] and pottery appeared, and thence to the present, Papago culture seems to have had a more or less continuous growth. It is apparently one of the most ancient known cultures in the hemisphere.

According to historical records, at the end of the seventeenth century the Papago were peaceful, semi-sedentary farmers who supplemented their summer crops of beans and corn (cultivated mainly by arroyo-flood methods) by hunting and gathering. They lived in small local groups, each observing an annual migration cycle. The summer crop season was spent in cultivating and harvesting fields in the broad valleys, and the winter was spent hunting in the mountains where springs and wells assured a water supply.

Through early contacts with the Spaniards and with other Indians who had been influenced by the Spaniards, the Papago acquired certain new traits which influenced their technology, their ceremonies and, to a limited extent, their political organization. Planted in the fall, seeds (especially wheat, peas, lentils, and *garbanzos*) introduced by the Jesuits, furnished them with spring crops. These, with their indigenous summer crops, regularized their food supply to an extent which had not been possible theretofore. Horses, cattle, and other domestic animals gave to the Papago both supplementary subsistence techniques which grew in importance as the supply of big game decreased on the range, and a certain mobility which allowed them

---

[3] The available facts suggest that the Papago are descended from a non-Mongoloid American Indian strain of great antiquity in the Southwest. According to Gabel (1949, p. 94): "The physical position of the Papago... adds some argument to the antiquity of the tribe in its present habitat... the Papago represent a closer approximation to the earliest people in the Southwest than do the generality of its inhabitants".

[4] Secretary of the Interior, 1949, p. 11.

[5] Carter (pp. 96-108) gives convincing ethno-botanical evidence that traditional Papago agriculture originally came from the south along the west Mexican corridor rather than from the Pueblos and that it represents one of the earliest types of agricultural expansion into the Southwest.

increased contact with their Piman relatives and later with Mexicans to the south.

Another consequence to the Papago of the introduction of the horse was the accelerated mobility it gave to the Apache, their Southern-Athapascan-speaking neighbors to the northeast, who are closely related to the Navaho. Apache raids on the Papago, extending intermittently from the early eighteenth century until after the middle of the nineteenth, were apparently a factor which, together with others such as the absence of an adequate water supply and of large, settled villages, operated to keep the Spaniards from establishing themselves and their missions among the Papago, except along the peripheries of Papagueria. Beginning as early as the middle eighteenth century, some contact with Spanish miners occurred especially on the southern margin of the area. In general, however, the Papago were left in comparative isolation, a situation which allowed them to assimilate gradually the newly acquired traits.

The Apache raids, besides contributing toward cutting off the Papago-Hopi trade route and other contacts, forced the Papago to concentrate in fortified villages composed of several related local groups speaking the same dialect, a mode of organization followed at least intermittently until the raids ceased. Subsequently, the Papago spread out again in small local groups.

After the Gadsden purchase (1854) American miners began to exploit the area and by 1880 boom towns had sprung up in Papagueria. Most of these were abandoned after ten or fifteen years. White ranchers also began to move in until the area was finally protected by the creation of the main Papago reservation under the Indian Bureau in 1911-17.

It should be noted that, unlike the Navaho, the Sioux, and many other tribes, the Papago were never conquered by the United States' military. Nor were they "reduced" by Spanish arms. Their contacts with the white man have been relatively peaceful and they retained their ancient local autonomy and life way until well into the twentieth century. Indeed, most of the tribe had no close relation to the federal government until after the main reservation was established.

Beginning in 1915 when the American government began to drill deep wells which assured a year-round water supply in the valleys, most of the Indians gradually settled near their farmlands in small, sprawling, permanent villages which they occupy today. The largest of these villages became centers where schools and trade stores were built. But some village groups, e. g. Gu Oidak and Gu Achi, still

make the yearly migration between fields and hills. The seasonal migratory pattern also persists in altered form in an annual winter exodus of Papago families off the reservation to pick cotton and engage in other seasonal wage work.

Natural resources

Papagueria is part of the lower Sonoran desert, distinguished by a basin and range topography which varies in elevation from 1,400 to 7,740 feet above sea level. The major portion of the area has an altitude of 1,400 to 3,000 feet. Much of the soil is productive, but the region is characterized by extremes in climate: torrential rains, prolonged droughts, and a wide range of daily and seasonal temperatures. There are no permanent streams and the annual precipitation, which falls to a considerable extent in the form of rain during July, August and September, is meager and irregular. It varies in quantity from mountains to valleys and from the eastern part of the area to the exceedingly arid western part. Reservation rainfall averages eighteen inches a year in the mountains and thirteen inches in the valleys, but Gu Vo district in the west averages only five inches. The daily average range of temperature is 51.1 degrees to 82.5 degrees, with a mean annual temperature of about 67.3 degrees. The frost-free season varies from 250 to 315 days, being longer in the west than in the east. But the growing season for crops cultivated by the traditional arroyo-flood method is not much more than two months, the period between the flooding of the fields and the exhaustion of available flood water supply. According to George F. Carter:

> In actual practice... the limiting factor was not so much the deficiency of rainfall but the short period in which moisture was available. The potentially long growth period was thus nullified prior to the development of irrigation. High heat and short season became the factors governing the choice of crops... The need was for plants capable of withstanding great heat and making a rapid growth. This area of climatically long growing season was for pre-irrigation agriculturists the shortest season agricultural area of America.[6]

For the past 2,000 years the basis of Papago subsistence has been arroyo flood farming. The Papago who practice this method wait for the summer rains before beginning to plant and cultivate areas flooded by arroyos, at times spreading the water by means of canals. They say that they obtain some return from crops wet only once by flood

---

[6] Carter, p. 96.

waters and that if the land is wet twice they get a good crop.[7] Only crops which are quick growing and highly resistant to drought and heat at a low altitude will mature under these conditions. Of the 7,080 acres available on the Papago reservation for crop production, over half (4,034 acres) are still cultivated by ancient arroyo-flood methods. However, the arroyo-flood lands are shrinking and deteriorating at present due to the effects of climatic change and drought augmented by overgrazing and poor use of the Papago range.

> With the introduction of livestock and the consequent accumulative denudation of the rangelands, the increasing water runoff enlarged the flash floods while shortening their time of flow. Consequently the washes cut deep channels which often lowered the water level below that of the fields, the force of the water reaching the fields started erosion, and at the end of each flood the slowing water deposited its load of sand and gravel on the remaining uneroded flatlands.[8]

Attempts are being made by the Indian Service to improve the flashflood farms through intensive soil conservation practices, agricultural training, and the experimental construction of *bolsas* (dyked pockets to catch and conserve flood water, a technique borrowed from Mexico).

> The water is literally run into a pocket and left there to soak into the ground, after which the ground is plowed and harrowed and well pulverized, and the seed planted. Fine corn, beans, and cotton are raised without any more water being used. If the crop is cultivated and the soil kept loose, the moisture does not evaporate...[9]

About 921 acres have been improved for flood irrigation, of which 222 acres are classed as *bolsa* developments, but some technical difficulties have arisen regarding the construction and use of *bolsas* and their adaptation to local conditions.[10] Meanwhile neglect during the war years (when subsistence farming was abandoned in favor of wage work), drought, and floods have destroyed or deteriorated most of these developments, the 193 acre San Miguel *bolsa* having been completely wiped out by the 1949 floods.

Between 1915 and the present, 2,125 acres of Papago lands have been brought under pump irrigation from wells built by federal construction. For comparative purposes, theoretically this would average some five arable acres per Papago family of five, approximately two

---

7 *Ibid.*, p. 97.

8 Secretary of the Interior, 1949, p. 41.

9 Head and Holloway, p. 10.

10 Papago Indian Agency, 1950.

of which would be pump-irrigated. Actually of the irrigated land, 615 acres are located in Chuichu at the extreme northern edge of the main Papago reservation, the remainder being at San Xavier to the east, where most of the land is held in individual allotments which prevent proper utilization of the project.[11] Also at Chuichu, it is reported that the irrigated lands are not used efficiently, only about 250 acres being cultivated in 1949.[12] This is apparently due partly to uneconomical methods of farming and partly to a confusion in land holdings. When the area was surveyed in 1909-1914 individual allotments were assigned but not subsequently approved. On the basis of claims through these uncertified allotments and heirship, customary land use at Chuichu is by individuals.[13]

It is reported, however, that most Papago allottees have indicated a willingness to deed their interests in allotments back to the tribe.[14]

Besides hunting wild game, formerly the Papago supplemented their field crops by collecting edible wild plants.[15] Although certain desert foods are still collected, the number and quantity have greatly diminished in recent years, many of the younger people especially finding it easier and more profitable to direct their energies into wage work and to buy trade store food.[16] Since most of the larger game has disappeared from the Papago range there is little hunting at the present time, while herding has become important in the Papago scheme for living.

Most of the 4,460 square miles of the Papago reservation is rangeland in extremely poor condition due to over-grazing and critical erosion. Indeed, it is reported that:

> one-half of the vast acreage has lost over three inches of its top layer of soil, all of the humus layer, the most fertile portion. A quarter of a million acres have lost over nine inches, and many of these critically eroded acres are in what were once the fertile valleys, now barren and non-productive. On the whole Papago range the sustained-yield average carrying capacity is now less than three head per square mile.[17]

The approved carrying capacity of the Papago range is only 10,535 cattle units. Thus, despite the fact that the Papago reservations

11 Secretary of the Interior, 1949, p. 47.

12 Dobyns, p. 34.

13 *Ibid.*, pp. 34-37.

14 Papago Indian Agency, Ms.

15 Joseph, Spicer and Chesky, pp. 28-29.

16 Dobyns, p. 61.

17 Secretary of the Interior, 1949, pp. 34-37.

average 408 acres per capita (the highest per capita gross acreage of the tribes studied), they average only about 7.5 cattle units (38 sheep units) per family of five,[18] the lowest of the tribes studied with the exception of the Hopi.

When surveyed in 1939, the Papago range was found to be more than 400 percent overstocked with 45,000 cattle units (27,000 head of cattle and 18,000 horses).[19] Horses are used extensively by the Papago for transportation, but Papago horses are of small commercial value, and when sold are usually slaughtered. The Papago think that each man needs sixteen to twenty horses on account of the custom of riding one horse hard until it is in poor condition and then turning it out to pasture and catching another which is in good condition. Most of the horses which comprised 40 percent of the entire Papago stock, however, were kept mainly for their prestige value.

In 1940 dourine, a highly infectious disease also known as equine syphilis, was found to be present in the Papago herd and the reservation horses were immediately quarantined by the Arizona State Sanitary Board. There is no known treatment for dourine, the only method of eradication being slaughter of the sick animals. Thus a complicated dourine eradication campaign involving blood tests and destruction, had to be added to the tribal stock reduction project.

This was rendered the more difficult on account of the traditional Papago attitude toward animals, especially horses. Like the Navaho and the Sioux, the Papago have a great fear of animals as supernatural agents which may bring sickness and ill fortune. Also, they shun handling, or having anything to do with, animal blood. For example, many Papago maintain that a recent serious drought on the reservation was due to the handling of horses by the Papago in the dourine eradication project.[20]

Since range management is in the hands of the Papago, these attitudes handicapped the reduction and eradication campaign. Nevertheless, by persistent effort and education on the part of Agency officials and tribal leaders, dourine has been practically eradicated from the reservation, no reactors having been found for the past two

---

[18] A family of five is used throughout this study for purposes of comparison. It is estimated that the average Papago family consists of 5.3 persons (Secretary of the Interior, 1949, p. 33).

[19] Papago Indian Agency. The concensus now seems to be that this estimate was too low, especially for horses (Dobyns, p. 20).

[20] Joseph, Spicer and Chesky, p. 33.

years.[21] Cattle reduction has also progressed so that the Papago herd is down to 17,000 cattle units (10,000 head of cattle and 7,000 horses). However, the range is still stocked about 62 percent above its carrying capacity and, despite the dourine campaign, 40 percent of the Papago herd still consists of horses.[22]

Besides the stock reduction and dourine eradication campaigns, the Indian Service has worked toward improvement of the Papago range through extensive soil and moisture conservation work, experimental work on farms and nurseries to develop plants that will hold the soil and provide good forage, improvement of the quality of the herds and breeding practices, road construction, improved marketing practices, and the development of permanent water supply sources.[23]

Due to deterioration, especially during the war years, many of the water developments are in need of repair and only 40 percent of the Papago range is now within reach of permanent stockwater.[24]

No oil, gas or coal have been found on the Papago reservation but the entire area is lightly mineralized, chiefly with gold, silver, lead and manganese. The reservation is open to mineral entry by non-Papago, according to mineral laws applicable to the public domain, and in 1944 there were 183 known patented claims and over 200 active unpatented ones. Occasionally a few Papago are employed on these operations. In general the operations are so limited that they are not important as a Papago labor outlet, but some 300 Papago are employed at peak production at the Ajo copper mine off the reservation. Although not disqualified legally, the Papago themselves have shown little interest in filing mining claims or in operating their own mines.

There is also a limited amount of hunting, trapping, and timber cutting for reservation use, but commercial timber is virtually absent. Thus natural resources for which the Indians are equipped to take advantage are very limited in Papagueria.

Tribal income

In 1937 the main estimated sources of Papago income were as follows: 1) Subsistence: farming 16 percent, cattle 7 percent, food-gathering 3 percent, firewood 3 percent, game 2 percent, crafts 1

---

21 Dobyns, p. 19. Most of the State quarantine restrictions had been removed by September 1947 (*Ibid.*).

22 Papago Indian Agency: Secretary of the Interior, 1949, p. 37.

23 Joseph, Spicer and Chesky, pp. 30-31.

24 Secretary of the Interior, 1949, p. 38.

percent; 2) Cash: cattle 36 percent, labor 27 percent, firewood 3 percent, crafts 2 percent.

Thus in 1937 an estimated 71 percent of the Papago income derived from natural resources, while about 27 percent came from wages. Ten years later the picture had changed considerably, about 39 percent of the Papago income coming from natural resources and 56 percent from wages.[25]

In 1939 the average income per Papago family of five was $ 851. In 1944 it was $ 875, the highest of the tribes studied in the present project. By 1947 the average income per Papago family (of 5.3 persons) had increased to $ 1,500, mainly through seasonal wage work.

Federal appropriations

In 1947 the federal allocation for the Papago reservation, with a population estimated at 6,445, was $ 429.312 in toto, $ 299,312 minus capital expenditure, or $ 46 per capita,[26] by far the lowest of the tribes studied in the present project.

Vital statistics and general health[27]

The Papago population is estimated to be increasing at a rate of about 2 percent a year,[28] over twice the rate of the population growth of the United States as a whole. It is estimated that 40 percent of the tribe is under eighteen years of age. The birth rate is estimated at 42.3 per thousand, the death rate at 32.3 per thousand, infant mortality at 258 per thousand.[29] The maternal mortality is unrecorded. The mortality rate for tuberculosis is estimated to be at least 300 per 100,000 population, or seven times the rate for the general United States population.

The average Papago diet, while judged by nutritionists to be sufficient in quantity of caloric intake, has been found to be markedly deficient in vitamins C and A, and somewhat deficient in calcium and in animal proteins. These deficiencies are most marked in the lowest and the highest income brackets, less marked in the middle income range.[30]

The annual appropriation for Papago health services in 1943 (a

---

25 Secretary of the Interior, 1949, p. 31.

26 U. S. House of Representatives, 1948.

27 Statistics based on U. S. Office of Indian Affairs, 1944 b.

28 Secretary of the Interior, 1949, p. 7. This figure was indicated by statistics gathered for food rationing during World War II, 1942-44.

29 *Ibid.*, pp. 8, 64.

30 For studies of Papago diet, see Reh, *Ms.*; Pijoan, Elkin and Eslinger.

normal year) was $43,000, an average of $ 6.14 per capita, which is next to the lowest of the tribes studied, the Hopi appropriation being still lower. Approximately 28 percent ($ 12,000) of the health appropriation was spent on field services and 72 percent ($ 31,000) on the hospital. There are normally two physicians (one for every 3,500 individuals). Before its destruction by fire in 1947 there was a hospital at Sells, the Agency seat, with a total capacity of 38 beds and 5 bassinets, averaging one bed for every 184 Papago individuals. In 1943 the Sells hospital recorded 7,757 patient days, which is an average of 21.3 patients in 38 beds, or an average of 44 percent of the beds vacant. Since the 1947 fire, the only hospital serving the Papago has been the former San Xavier Sanatorium, off the main reservation. According to the Secretary of the Interior report:

> The expedient adopted of transporting the sick 68 miles to the former San Xavier Sanatorium has resulted only in the decrease from some 8,000 to 3,000 patient-days per year for patients from the main reservation, and the still reduced field medical staff cannot possibly handle properly the increased load of those who refuse to be hospitalized at San Xavier.[31]

Child health

With the possible exception of the Hopi, the Papago children examined seem to have the poorest health rating of the tribes studied. They apparently fall considerably below health norms for white children in the general American population.

The project medical report revealed that, of the total group of 113 Papago children who were examined, 18 percent were undernourished, 44 percent malnourished (evidence of vitamin C deficiency being common), 34 percent had decayed teeth, 41 percent had enlarged tonsils (18 percent having removed tonsils), 35 percent had colds, 18 percent had active trachoma, 10 percent were suspected of having tuberculosis, and 6 percent had defective vision. Only 7 percent of the Papago children were found to be in good health.

Besides the poor general showing made by the Papago children, the high percentage of tuberculosis suspects should be noted, along with the high incidence of the disease and mortality from it in the Papago population as a whole. There was also a high incidence of active trachoma in both communities studied, the disease being noted in 18 percent of the children examined. This is two and a half times the rate of trachoma incidence found among the Hopi, the tribe

[31] Secretary of the Interior, 1949, p. 65.

studied with the next highest trachoma incidence, while in the other tribes investigated active trachoma was found to have been virtually obliterated by sulfanilamide treatment.

Of the two Papago communities studied, the child health of the western, less acculturated one (Hickiwan-Guvo) with less favorable natural resources, appears to be somewhat worse than that of the eastern, more acculturated and more favorably situated community (Topawa). The data on the health of Papago children have not been analyzed from the viewpoint of age and sex differences.

Socio-economic organization

The extended-family is the basic Papago social and economic unit. It usually includes three or four generations: namely, an elderly couple, their unmarried children, and their married sons with the sons' wives and children. The Papago family forms a household unit, usually inhabiting a one or two room house of wattle-and-daub or adobe construction with an earth floor.[32]

The men of the household work common plots (usually totaling about five acres) as a unit, the use of the farmland having been assigned to the family by the Village Council. With the exception of certain allotted areas, all land is considered to belong to the tribe. Until death, the family head is considered the owner in usufruct and there is no subdivision of either fields or produce. Thereafter all the sons inherit equally. Cattle and horses are individually owned but are usually herded by families. Many Papago families still go to the hills to gather the fruit of the saguaro cactus in June.[33]

Families participate as a group in the wine ceremonies and the annual religious pilgrimage to Magdalena in Mexico and also frequently migrate as a unit off the reservation for wage work.

The pattern of relationships within the Papago family is set by the principles of: 1) solidarity between the members under the eldest male; 2) precedence of males over females; 3) seniority, the respect for age, and strength of personality; 4) a respect for the role, function, and opinion of every member of the group, even young children. Thus the Papago family is a highly democratic variation on the patriarchal type, a fine balance being observed between individual rights and family authority. The pattern of authority in the Pa-

---

[32] Chesky *Ms.*
[33] *Ibid.*

pago family has tended to characterize interpersonal relationships in the village and, to a certain extent, in the Tribal Council.

A group of related families formes a village, the most important local group of the Papago. There are about 73 villages scattered over the Papago reservations.[34] A village consists of from four to 60 households. However, there are only 36 villages of more than 50 residents on the reservations. Except in the western villages where a kind of gerontocracy (rule of old men) prevails, a village, as a rule, has a Village Council consisting of all its adult males. This body formerly met every night in the village Round House to discuss the affairs of the community, but meets less frequently nowadays. The functions of the Village Council may include assigning land to families and handling village business, including the care of cooperative livestock, the cleaning of arroyos, the care of fences and wells, and such community projects as blacksmithing. Formerly led by the Keeper of the Smoke who directed the ceremonial life of the group, the Village Council is now headed by a Village Chief chosen by the group in some villages; in others, hereditary in certain families. Since the principles of unanimity and seniority are customary, a main function of the Village Chief is to crystalize and formulate the opinion of the Village Council. He also functions as a sort of local judge, mayor, sheriff and banker.

The villages form six dialect groups which differ slightly in language and culture. There is a strong in-group feeling among the members of each dialect group.

The Papago tribe accepted reorganization under the Wheeler-Howard Act in 1935 and approved a Papago Tribal Constitution and By-Laws in 1937. Accordingly, the villages were grouped into eleven political districts based roughly on dialect groups. Each political district is supposed to send elected representatives to regular monthly meetings of the Tribal Council, at which tribal matters are discussed. Considerable progress has been made in the development of tribal organization especially in the eastern districts. The villages of the more remote western districts where village organization functions more or less autonomously have been less responsive to tribal problems. Recently the Tribal Council has had full attendance, twenty-two delegates being present at meetings. It has shown initiative and responsibility toward tribal problems as manifested by the *Papago Development Program*.[35] On the whole tribal organization has been

---

[34] Secretary of the Interior, 1949, p. 7.

[35] *Ibid.*

more successful among the Papago than among the other tribes discussed in this study.[36]

Courts and Code

For offenses committed on the Papago reservations, with the exception of major crimes which are tried in Federal District Courts, the Papago are subject to a Tribal Court presided over by Indian judges according to tribal law. The Papago Law and Order Code is in general based on indigenous custom. It was drawn up by a committee of the Tribal Council and approved by that body in 1945.

Disputes which arise among the Papago are often settled locally out of court either in the family or by the Village Council or the Village Chief.[37] It is reported, however, that the number of cases referred to the Tribal Court is increasing.

Schools

The first school for Papago children was a boarding school off the reservation, established by Presbyterian missionaries in 1888. This was the only school especially for Papago until 1912 when two Presbyterian and one Roman Catholic mission schools were opened on the reservations. Another Catholic school was established in 1914. The first Indian Service schools were founded on the main reservation in 1915.

By 1942 there were eleven Indian Service day schools, six Roman Catholic schools and one Presbyterian school on the Papago reservations. Papago children also attended ten public grade schools, four public high schools, one Presbyterian boarding school, three Catholic boarding schools, four Indian Service boarding schools and various special schools. It was estimated that only 56 percent of the Papago children of school age were enrolled in school, chiefly in the eastern part of the reservation, but that the daily school attendance was so poor that actually it amounted to the equivalent of only about one quarter of the school population. The 1941-42 federal appropriation for Papago schools was $87,000 which was an educational cost of $241 per capita, and a $50 per capita contribution by the Indian Service toward the maintenance of mission day schools on the reservations.

---

[36] See Haas.

[37] Joseph, Spicer and Chesky, pp. 63-65, 108.

By 1947-48, according to the Report of the Secretary of the Interior,[38] of the 2,127 Papago children of school age, 1,402 were enrolled in school (983 in Indian Service and mission day schools, 302 in public schools, and 117 in boarding schools). Thus some 33 percent of the children of school age were not enrolled. Furthermore, of those enrolled, the average daily attendance was only about 65 percent.

War service and veterans

The main Papago reservation, extending for over 50 miles along the U. S. Mexican border, was a strategic patrol area during World War II. In this lonely wilderness the Indian inhabitants assisted the patrol by keeping a sharp look-out and reporting the presence of strangers and planes to the day school teachers, who communicated the information by long-distance telephone to headquarters.

Approximately 389 Papago (about 6 percent of the total population) served in the armed forces during the war, many with distinction, and 18 individuals were lost in action. Like that of the Navaho, this relatively low percentage of service men and women, compared to that of many Indian tribes, was doubtless due to rejections for illiteracy and bad health. The Papago were apparently quite proud of their sons and daughters in the Services and since their return a memorial monument has been erected in their honor near the Tribal Council building.[39]

No systematic study has been made of Papago veterans and war workers but it is reported that those who have returned have merged with the rest of the tribe, veterans presenting no particular problems as a group.[40] It is obvious, however, that the war experience has already had a significant effect on Papago political life. and it is apparently playing an important role in the development of new attitudes and types of leadership on the reservation. For example, the chairman of the Tribal Council which worked out the Papago. Development Plan[41] was a 28-year-old, full-blood Papago who served with the Army Engineers. "He sacrificed his ambition for an engineering education because after the war his people insisted that he be

---

[38] Secretary of the Interior, 1949, p. 55.

[39] Papago Indian Agency.

[40] *Ibid.*

[41] Secretary of the Interior, 1949.

their leader, since he is at home in both the Papago and the white man's culture".[42]

Missions and ceremonies

From cursory contacts with Jesuit missionaries in the late seventeenth century, with Franciscans after 1767, and later with Mexican Catholics, there developed among the Papago an indigenized cult known as Sonoran Catholicism. By the early twentieth century this had apparently spread throughout the area. At that time in practically every Papago village there was a small adobe structure, surmounted with a wooden cross, wherein the people met to sing and pray in the vernacular.

On the altar of a Sonoran chapel are kept candles and "santos" (namely pictures and images, especially of the Holy Family and San Francisco Xavier). The services and fiestas of the Sonoran church are organized by a committee of men and women of the village without a priest, the prayers and singing being led informally by members of the community. There is no organized priesthood, no mass, no confession, no marriage ceremony or burial, and Latin hymns and prayers are not used. Sonoran religious fiestas are marked by prayers in the chapel and by processions to a nearby shrine, accompanied by singing and by an orchestra. There are also feasting, drinking and dancing, in which clowns participate, on the plaza. More elaborate rites, which dovetail with indigenous practices for the dead, are held on All Souls' Day. The high point in the year is an annual pilgrimage to Magdalena across the Mexican border, in honor of Saint Francis.

In 1908 a Roman Catholic priest began visiting the main reservation and attempting to bring the Papago into the orthodox fold. A Roman Catholic mission was founded in 1915, mission schools were built and in the 1930's the Roman Catholic program was expanded.

Presbyterian missionaries appeared on the main Papago reservation in 1910, and by 1912 a Presbyterian church and school had been built at Sells. The mission later expanded to five villages in the southeastern part of the reservation. A Baptist missionary established himself at Sells in 1943. To date, however, the majority of Papago, especially in the western part of the reservation, are Sonoran Catholics.

Although most of the ancient Papago ceremonies are no longer observed, the Keeper of the Smoke still functions in some Papago

[42] Haas, p. 84.

villages as a traditional religious leader.[43] He cares for the village fetishes (usually a sacred stone kept in the mountains and a medicine basket deposited in the Keeper's house). The fetishes are believed to insure the well-being of the village. The Keeper also has charge of the wine ceremony which is still celebrated in June by most Papago villages except those in the western districts. This ceremony is reported to symbolize purification of mind and heart, and the annual renewal of all life with the coming of the rains. In connection with the wine ceremony, proper behavior, peacefulness and harmonious living are stressed, and the wine is believed to bring happiness and song.

Nearly every Papago village has its medicine man whose chief function is to diagnose illness and prescribe cures, to be worked subsequently by the singers. The medicine man is believed to have special power which has been revealed to him in a dream. Besides "good" medicine men, there are also "bad" medicine men who bring about illness by shooting poisonous substances into the body. This type of illness may also be cured by the singers. Singing, among the Papago, is the most common power-acquiring instrument and these desert people are noted for their songs and their love of music. Singing is probably their most important medium of creative expression. (For other traditional ceremonies observed by the Papago, see the section on the Life Cycle below; also Dr. Underhill's *Papago Indian Religion*).

Attitudes and beliefs[44]

The Papago tribe is the only group studied as part of the present project which was found to have a dual set of traditional attitudes and beliefs and a dual set of traditional ceremonies. On the one hand, the Papago traditionally believe like the Sioux in a power pool whence the individual may obtain power for himself through an animal guardian acquired by means of a vision quest; they believe that the misuse of power brings sickness, and that success and individual superiority are gifts from the supernatural. On the other hand, they traditionally conceive the power source as a system of forces requiring communal ceremonies to keep it in order (a concept which basically resembles that of the Hopi, to be discussed in the next chapter) and they view success and leadership as the fruits of patient and planned cooperative labor and of moral virtue.

[43] Joseph, Spicer and Chesky, p .74.

[44] See Thompson, 1948, pp. 206-08; Underhill, 1946, pp. 16-17, 133.

Thus the Papago seem to have retained mechanisms for obtaining personal success in life from their hunting progenitors, while they have developed or acquired additional mechanisms, communal rather than individual, designed to preserve order in the world and bring wellbeing to the group. Moreover, the hunting orientation and farming orientation, being in many respects inconsistent and even incompatible with each other but being functional with the Papago dual life-way, appear side-by-side in Papago culture without marked integration. In sum, it seems that the Papago, who until recently spent the summer farming at their lowland "fields" villages and the winter hunting at their highland "wells" villages, have a double set of attitudes to meet the needs of their traditional dual residence and economy pattern. It should be noted that this ancient pattern, in somewhat altered form, has been reinforced by the present seasonal migratory labor cycle of the modern Papago wage worker, who differs significantly from the usual American seasonal worker in that he is also a farmer and herdsman with roots in his homeland.

According to the findings of the present research, the Papago's conception of immanent justice, especially in the eastern area, is somewhat more complicated than that of the traditionally hunting Navaho and Sioux. Illness is thought to come from failure to maintain the right relationship with the supernatural forces, to come from offending them, thinking evil thoughts, quarreling, too great preoccupation with sex, etc. Life crisis ceremonies such as birth rites, first menstruation ceremonies, and death rites help to maintain these harmonious relations. All wild animals are believed to be endowed with supernatural power and they may be helpful or harmful to humans, who use magic to protect themselves from this potential threat and also try to avoid animals. Owls are particularly feared as the embodiment of ghosts of the departed and as potential bringers of illness. Thus, not only "bad" behavior and "bad" medicine men, but also one's own "bad" thoughts leading to quarrels may bring sickness to this peace-loving people. In short, Papago morality, especially in the east, has developed a certain inwardness, which (as will be noted in the next chapter) is further elaborated among the peacefully oriented, agricultural Hopi. Not only shame, but also conscience operate as sanctions for Papago behavior.

Personality

Papago personality, according to the findings of the present research,[45] is distinguished by its relative simplicity of structure. Emotional development tends to be quite limited in range but relatively spontaneous within the limitations, control of spontaneous impulses is relatively precarious, anxiety in its free-floating form and on a conscious level is inconspicuous, and the main creative outlets are imaginative fantasy and songs of magical significance. Indeed, instead of attempting to control or negate his inner psychic forces systematically, the Papago apparently allows them to function affirmatively as the affective pole, so to speak, of an affective-cognitive, bi-polar control system.[46]

Papago personality adjustment is distinguished from that of the other tribes studied by a pendulum-like dynamic which allows the individual to swing from active participation in the practical world of everyday life to extreme withdrawal into a timeless world of fantasy and magic. The Papago's fantasy world apparently acts as an almost automatic control in times of stress and allows the individual to isolate disturbing personal drives in his imagination. According to Dr. Joseph:

> Quite vivacious, and spontaneous in their emotions, Papago children display toward the world and its stimulations an attitude strangely composed of acceptance and rejection... Apparently it operates as an almost automatic control in occasions of stress and conflict. In this sort of withdrawal which usually appears to be an intermittent reaction, not a definite introversion, the Papago child temporarily stops functioning as a social being and —quite legitimately according to his culture-- isolates his personal drives of disturbing strength or direction in his imagining.[47]

Through the centuries the Papago have apparently developed a functional personality type in terms of their dual culture pattern, a personality type which allows them to live sometimes in one "reality", sometimes in another, and to fluctuate back and forth between the two without profound disturbance or confusion. In this they are doubtless aided by a strong tendency to evade commitments whenever possible and to avoid clear categorization of concepts. This ancient personality type has apparently found a new congenial environment

[45] For Dr. Joseph's detailed analysis of the project findings on Papago personality see Joseph, Spicer and Chesky., Part III.

[46] Thompson, 1949 c.

[47] Joseph, Spicer and Chesky, pp. 219-20.

in the modern Papago's seasonal labor cycle, wherein winter wage work of the reservation takes the place of the former winter hunting in the mountains. It should be noted that, as in former times, the whole family generally moves with the head, returning to the reservation in the spring before crops are to be planted.

Under the stress of white pressures, Papago children show a relatively high capacity to absorb new cultural forms and, at the same time, a marked tendency to evade clear-cut commitments. The research findings suggest, moreover, that among the Presbyterian Papago children studied the withdrawal pattern described above, tends to be not an intermittent reaction but rather an established introversion, accompanied by a relative loss of spontaneity and a gain in emotional control. The Roman Catholic Papago children, on the other hand, reveal on the average a relatively high degree of impulsivity and a tendency toward emotional outbreaks.[48]

The children of the eastern (Topawa) group scored an average I. Q. of 108.5 on the Goodenough test and 99.1 on the Arthur test; those of the western (Hickiwan-Guvo) group scored an average of 99.4 on the Goodenough and 86.9 on the Arthur. Thus the western Papago children scored appreciably lower than the eastern, who fall within the norm both for whites and for the Indian children tested. It should be noted, however, that the Arthur test (originally designed by Dr. Grace Arthur as a relatively culture-free, non-verbal test) was administered without the use of language to the western Papago children, who knew little or no English and had had little or no schooling, instructions being given the children through signs and demonstrations. But instructions were given in English when the Arthur test was administered to the eastern Papago children, all of whom had been to school and knew some English. On the other hand, the Goodenough test was administered in both areas in English to school children only, although the western children who took the Goodenough test had had much less schooling and were less regular in school attendance than the eastern. It may be assumed that among the Papago, as among the Navaho, lack of schooling and lack of a knowledge of English handicapped the children, at least in the Arthur test performance.

In sum, the Papago personality picture which emerges from the present research is one of a simple, spontaneous, people with a predominantly affective and esthetic, rather than a conceptually system-

[48] *Ibid.*, p. 241.

atized perception pattern and approach to life.[49] The Papago are apparently a people who, far from repressing or suppressing the unconscious, give it as much weight and scope as possible consistent with the demands of their workaday world. At the same time they have demonstrated their ability to cope adequately with the practical problems of daily living and to cooperate effectively in thinking through and seeking practical solutions to the paradoxes and enigmas which have beset the tribe in its rapidly changing modern world setting. In this connection the Papago tribes' outstandingly successful adjustment to present realities, including the opportunities for the development of tribal self-government offered by the Indian Reorganization Act, suggest that Papago personality is generally reactive to both outer and inner needs and is responsive to new situations.

This personality pattern should be viewed in the context of the Papago traditional life way as it developed over millennia in the vast spaces of the southern Arizona desert. The two-seasonal, cosmic rhythm and the valley-mountain configuration of the natural environment are reflected in the Papago's traditional dual economy. They are also expressed in a dual traditional residence pattern, groups of related families living in small, spread-out summer villages near their arroyo-flooded farmlands during the crop season and in scattered, winter hunting camps near springs or wells in the mountains during the remainder of the year. A similar polarity may be seen in traditional Papago family and village organizations wherein a balanced, complementary adjustment between the needs of the individual and those of the group has been institutionalized. Here should be noted particularly the fact that, while the individual is given, and has been allowed in the past, wide scope to pursue his own activities, musings and vision quests with little discipline of instinctual urges, especially those of a sexual nature, problems of group import are traditionally met and solved by devices involving group responsibility, especially the Village Council which formerly met nightly, included all the adult males in the group, and reached decisions by unanimity and integrative leadership on the part of the Village Chief. As noted, the Papago also have a dual traditional world view and a double set of basic attitudes toward power, belief in a mysterious, undifferentiated power pool (whence the individual may obtain power for himself through an animal guardian acquired by means of a vision quest) persisting along side of a belief in an organized system of power forces requiring communal ceremonies to keep it in order.

[49] Thompson, 1949 c.

Regarding the problem of excessive drinking among Papago men and boys, it should be noted that ceremonial drinking by the men to the point of intoxication is sanctioned in traditional Papago culture. Indeed, such drinking is ceremonially mandatory. The annual rain ceremony, during which most of the adult males remain intoxicated for several days, is still held in many parts of the reservation. Obviously this type of ceremony fits with the findings regarding Papago personality with its intermittent withdrawal pattern operating as a ready and almost automatic control. It is quite understandable that, as fiestas came to take the place of ceremonies on the reservation and white man's liquor became available, although illicitly, heavy drinking should occur in connection with them. It is also understandable that as stress and conflict among the Papago have increased under white pressures, periodic heavy drinking should have increased among the men and youths, beginning even among the boys before adolescence. The findings suggest that, in view of the nature of Papago culture and personality and of Papago reaction patterns under stress, the condition may be expected to continue both among Papago males who are but slightly acculturated and among those who have been acculturated in a manner whereby the spontaneous, impulsive side of the "dual personality" pattern is strengthened and their emotional control is weakened. It may be expected to decrease among Papago males who have been acculturated in a manner whereby the introverted, emotionally controlled side of their personality structure is reinforced.

Thus, the Papago's personality pattern appears in the light of subsequent analysis to fit into the total picture of Papago culture in historical and geographic perspective. In this context the Papago's relative ease of acculturation to certain subtypes of American culture becomes understandable, especially into an economy involving a seasonal migratory cycle rooted in a home base (e. g., farming on traditional tribal lands combined with wage work off the reservation during winter months), a socio-political pattern involving self-government through local councils (e. g., that being developed by the Indian Service under the Indian Reorganization Act), and a religious control pattern which reinforces and refines the cognitive pole of the bi-polar control system and the objective side of the dual perception pattern (e. g., that apparently cultivated by the Presbyterian missionaries, according to the present research findings). On the other hand, it illuminates the emotional control difficulties likely to be experienced by the Papago individual when acculturation influences reinforce

the affective pole of his control system and the subjective side of his dual perception pattern (such as, for example, Roman Catholic mission influences apparently do, according to the present research findings).

Life cycle[50]

The Papago welcome and care for children of both sexes equally, the status of the parents rising with each addition to the family. It is estimated that most births occur from 18 to 30 months apart. Both parents, and especially the expectant mother, observe certain tabus during pregnancy, avoidance of animals (believed to make children sick) and of handling animal blood being paramount.

Judging from the total of 42 hospital deliveries recorded in 1943, only about one-seventh of the total births took place in the hospital before it was destroyed. The remainder occur in the home, the woman being attended by her mother, mother-in-law or other female relatives, and, in difficult cases, by a medicine man. As noted above, infant mortality is estimated to be unusually high. The attendants cut the cord, bathe and swaddle the infant, and a man of the household buries the afterbirth outside the house. No longer secluded in the menstrual hut as she was formerly, the new mother rests from four to twelve days, supposedly eating no salt and nothing "sweet" or "sour". Her first food after delivery should be a soup of roasted wheat and saguaro seeds.

To remove the uncleanness associated with birth and to safeguard the health of the child and all his relatives, the parents take the infant to the medicine man at dawn on a day set by the medicine man, about three or four weeks after birth. At this simple naming rite directed toward the rising sun, the medicine man waves sacred eagle feathers over the trio and gives them white clay mixed with water to drink. Most Papago infants, some months after the naming ceremony, undergo a baptism rite in either the Sonoran Catholic, Roman Catholic, or Presbyterian manner. The child acquires thereby a set of godparents who become a part of the family.

From birth until he begins to walk, the Papago infant spends his time tied securely in a hammock or on a bed, or he lies in the arms of some relative, usually his mother. In cold weather or if taken away from home, he is wrapped securely in a blanket or two. He receives a great deal of attention, is picked up and pacified whenever

---

50 Joseph, Spicer and Chesky, pp. 115-67; Underhill, 1939.

he cries, and nursed whenever he shows signs of hunger or when he can be pacified in no other way. Every effort is made to keep him happy and comfortable. The mother takes him with her wherever she goes — to visit relatives, to church and to fiestas.

By the age of six months he is taking broth and juices from the family meal and by sixteen months, while still nursing, he is also eating regularly most of the solid foods served to the family. Infants are nursed well into the next pregnancy, weaning being accomplished gradually and in most cases without shock to the child (although in difficult cases chili may be smeared on the breast) by the time he is from 18 to 30 months. On the other hand, the youngest child in the family may nurse for four or even five years.

Without urging but usually with encouragement, the child begins to walk at the age of 14 to 22 months. By about 22 months he begins to talk and he can usually make his wants known verbally by the time he is two and a half years old. Serious toilet training does not begin until the child can walk and understand instructions, and it is usually accomplished without much difficulty by the age of three years.

As soon as the child begins to walk he is taught not to play with or handle wild animals because they are dangerous. They may be ghosts and may bring sickness to him and his family. He is warned away from a gopher mound and he is not allowed to handle rabbits shot for food. These warnings are immediately effective and have a powerful influence on the child. He is imbued with a great and lasting fear of animals and of the sickness they are believed to bring.[51]

Besides wild animals and ghosts, non-Papago enemy agents such as the "Japs" during World War II (formerly, the Apache) are occasionally used to frighten children into approved behavior, but generally nothing stronger than diversion or mild deception is used. Corporal punishment is seldom used on Papago children under five years, except in families where white influence is strong. Thus responsibility for the frustrations accompanying socialization is centered, as a rule, not in the mother or some other relative, but in an outside agent, potentially harmful to the whole in group. Besides these fears, the Papago child early learns to avoid intoxicated persons common at fiestas and, witnessing brawls and other violence, he develops a strong fear of drunkenness.

Next in importance to the mother in the child's early life is the grandmother who acts as a "second mother" in the Papago family. The grandmother not only gratifies and protects him but also helps

---

[51] *Ibid.*, p. 124.

him to find his way into the relationships of the household. The grandfather is also a source of pleasure to the young child. He is both loved and respected as the aged mentor of the family whose stories and lectures on the virtues of industry, honesty, kindness and peacefulness are heeded by the whole household. During the first years the child's father has little to do with his training but he takes great pleasure in the child and has a warm, affectionate relationship with him. The child's ties with the other members of the household are not very strong until he is weaned, when the women assume some responsibility for his care. His male relatives, on the other hand, are friendly but never very intimate during the first years.

As soon as the child begins to walk he usually becomes attached to a play group of children, aged from three to eight years, one of whom, usually an older sister, becomes his guardian. If the guardian tries to dominate him an adult, reminding the children that the baby must be pleased, will usually interfere at once. The relationship between the guardian and child, however, is usually an intimate and happy one.

A sex difference in child training patterns among the Papago becomes apparent at about the age of five years. Now the little girl is expected to begin to play a responsible role in the social life of the group, whereas her brother is allowed considerably more freedom. The girl of this age grade begins to share the women's work of the household, taking charge of younger children, fetching water and wood, and doing other household chores. She also learns to wait on her brothers and the men of the household. On the other hand, the little boys, although they occasionally run errands and chop wood, are free to roam away from home and pursue their own interests.

Both sexes, however, have a good deal of time for play. They usually play in groups composed of children from neighboring households of the same sex and age grade. In these play-groups there is little quarreling, although a good deal of scuffling and wrestling occurs among the older boys. Few toys are used, the children preferring to make their own playthings from odds and ends at hand. Boys play with marbles and knives, girls with jackstones, and both sexes play with domesticated animals, especially dogs, horses and cattle. Most of the children's play is imaginative, the boys imitating the adult life of the men, the girls that of the women. Especially do the children love fiestas; those in the west attending perhaps four or five a year, those in the east fewer. The Papago child generally accompanies his parents when they go on a pilgrimage to the Magdalena shrine

across the Mexican border and when they migrate off the reservation for seasonal work. These trips introduce him to a larger world beyond that of his extended-family and community.

At about this time the Papago child is drawn into the Papago prestige system based on seniority, whereby he is expected to respect and give way to all persons who are older than he and to be respected by those younger, with the exception of the very young children who, as has been noted, are indulged. Henceforward the cardinal Papago principles, that authority goes with age and that authority must not be abused, are operative in his life. He also is expected to heed the Papago precepts taught him by his grandfather and other adults who often speak at length on the virtues of industry, honesty, kindness, cooperation and peacefulness. He is warned that not only wild animals and ghosts, but also quarreling and "bad" thoughts that lead to quarrels, will make him sick. And he also learns to fear the power of the "bad" medicine man and the witch.

The Papago child is free to choose for himself whether or not he will enroll in school and, once enrolled, whether he will attend. As has been noted, only two-thirds of the children of school age are enrolled while those in school are irregular in attendance. In school the Papago child usually has his first meaningful contacts with white people.

Most Papago boys begin very early to drink whatever alcoholic liquor they can beg, buy or steal. The tests suggest that some Papago boys, especially those living near the border of Mexico where liquor is rather easily obtained, are already morally concerned about their own drinking at the age of eight years. "Sucking gas" —namely, breathing deeply over the aperture in a gasoline tank, from which the cap has been removed, until one is dizzy— is also a prank in which Papago boys indulge on occasion. This they say was learned originally by Papago at off-reservation Indian boarding schools.

Pressure on a child to assume regular duties is mainly verbal in the form of stories and lectures explaining *why* a person should be industrious. By the age of ten years most Papago boys, as well as girls, have become working members of the family group. At about this time both boys and girls disassociate themselves from younger children, and no longer join them as equals in play or work. Instead they make an effort to identify themselves with adults, especially those in their early twenties. They assume the deliberate, unhurried physical bearing characteristic of the mature Papago. And the boys, beginning their serious apprenticeship in the

adult world, learn the skills required for full participation in Papago life.

During this age grade the Papago child experiences, to the full the third guiding principle in Papago life, namely the dominance of the masculine role.

> He now becomes fully aware that in most matters the male is superior to the female. This notion is not new to the child. Between five and ten the Papago boy has been much freer to roam away from home than has his sister. Children know that their mothers go nowhere outside the village without being escorted by a man and that most of the money in the family is in the men's hands. At adolescence, however, the general dominance of the male becomes very clear. Though a young man's authority may be held in check by the seniority rules, boys are free to come and go as they please when their help is not needed in farming or herding and they may begin to work for wages. They expect their sisters and all other women of the household to feed them and to keep their clothes clean for them at home.[52]

A girl's first menstruation, though no longer celebrated by segregation in a menstrual hut or by dancing and feasting, is still marked by a simple purification ceremony with eagle feathers and white clay similar to the naming ceremony at birth. Thereafter a girl is customarily kept under surveillance until her marriage, which usually does not take place until she is at least sixteen years old. There is no boys' puberty rite but formerly Papago youths went on a vision quest similar to that of the Sioux.

A marriage is accepted by the community when a couple begins to live openly together, usually joining the man's household. The young people now achieve adult status and they gain prestige with each child born to them. The position of both men and women rises with the years and with their increasing experience and wisdom. The years of late middle age and old age are the most honored among the Papago.

> Gradually, as they grow older and have more children, the couple will assume more responsibility for family judgments. Ideally they will at last reach the position of being the seniors in the household with the highest authority.[53]

They will take into consideration the opinions and wishes of all the family when decisions for the group must be made. But theirs will be the right of final decision.

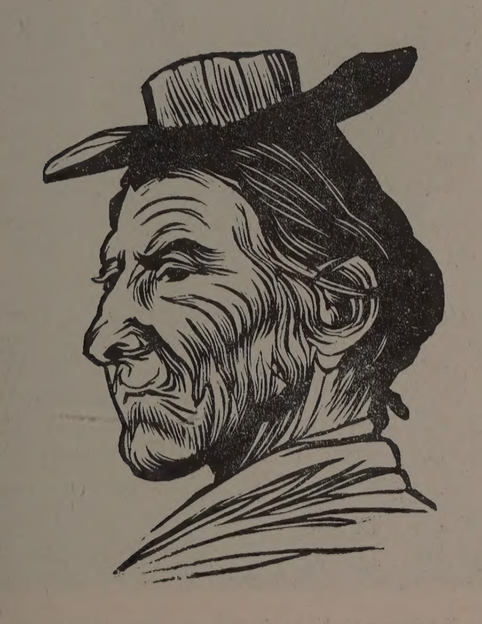
---

[52] *Ibid.*, pp. 148-50.

[53] *Ibid.*, p. 50.

Until about thirty years ago the dead, accompanied by personal property and food, were buried on a hill near the village in small stone replicas of Papago houses. The house wherein the death had occurred was destroyed and the name of the deceased was never mentioned again. Today the corpse is placed in a coffin and interred in a cemetery, frequently with Christian burial rites. Usually the house of the deceased is not destroyed and his name may be mentioned occasionally.

(*to by continued*)





Indios Tarahumaras. Norte de México.—*Foto Agustín Maya*

Publicaciones del Instituto Indigenista Interamericano

Periódicas:

AMERICA INDIGENA

Organo Trimestral del Instituto (aparece en Enero, Abril, Junio y Octubre) sobre teoría y discusión de los principales problemas de actualidad del Indígena Americano.

BOLETIN INDIGENISTA

Publicación suplementaria de la Revista *América Indígena* (aparece en Marzo, Julio, Septiembre y Diciembre), con material informativo sobre asuntos indígenas del Continente.

Subscripción por un Año, ambas publicaciones:

México: $ 16.00 — Otros Países: Dls. 2.00

Especiales:

1: *CODICE OSUNA*

Nueva edición del célebre documento Azteca, adicionado con 158 pp. de texto inédito y 80 pp. de paleografía. Prólogo de Luis Chávez Orozco. 380 pp. 1947.

México: $ 32.00 — Otros Países: Dls. 4.00

2: *BIBLIOGRAFIA MORFOLOGICA HUMANA DE AMERICA DEL SUR*, por *Juan Comas*.

2 Tomos: I) Bibliografía con 2,971 referencias, Listas de abreviaturas, Indices analíticos de Materias, de Grupos Humanos y de Nombres Geográficos, etc. II) Atlas con 8 mapas sobre distribución de caracteres somáticos. 230 pp. 1948

México: $ 48.00 — Otros Países: Dls. 6.00

3: *ESTUDIO COMPARADO ENTRE EL DERECHO AZTECA Y EL DERECHO POSITIVO MEXICANO*, por *Carlos H. Alba.*

Estudio en las fuentes de los cronistas sobre las principales disposiciones legales de los Aztecas a la llegada de los Españoles y su comparación con las respectivas leyes actuales de México.—XIV, 140 pp. 1949.

México: $ 8.00 — Otros Países: Dls. 1.00